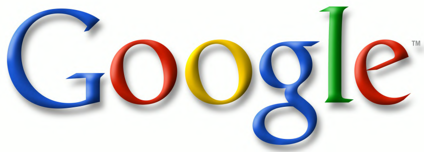




LES

ÉPOQUES LITTÉRAIRES

DE L'INDE

ÉTUDES SUR LA POÉSIE SANSCRITE

PAR

FÉLIX NÈVE

PROFESSEUR ÉMÉRITE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
MEMBRE DE LA CLASSE DES LETTRES DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DE SAINT-PÉTERSBOURG
DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE LONDRES, DE L'ACADÉMIE DE STANISLAS A NANCY, ETC., ETC.

BRUXELLES
LIBRAIRIE EUROPÉENNE C. MUQUARDT
MERZBACH ET FALK, ÉDITEURS
45, rue de la Régence
MÊME MAISON A LEIPZIG

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
ET DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES
28, rue Bonaparte

LOUVAIN, TYPOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS

1883

LES ÉPOQUES LITTÉRAIRES DE L'INDE

—

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR

CONCERNANT L'INDE

Études sur les hymnes du Rig-Véda, avec un choix d'hymnes, traduits pour la première fois en français. *Louvain*, 1842, 1 vol. in-8.

Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda, avec le texte sanscrit et la traduction française des hymnes adressés à ces divinités. *Paris*, B. Duprat, 1847, 1 vol. in-8.

Le dénouement de l'histoire de Rama, *Outtara-Râma-Charita*, drame de Bhavabhoûti traduit du sanscrit avec introduction sur la vie et les œuvres de ce poëte. *Bruxelles-Paris*, 1880, 1 vol. in-8.

Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krichna. *Paris*, 1876, in-8.

Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures. *Paris*, 1854, grand in-8.

Frédéric Windischmann et la haute philologie en Allemagne. *Paris*, 1863, grand in-8.

Mémoire sur la vie d'Eugène Jacquet, de Bruxelles, et sur ses travaux relatifs a l'histoire et aux langues de l'Orient, suivi de quelques fragments inédits. *Bruxelles*, M. Hayez, 1856, gr. in-4.

LES ÉPOQUES LITTÉRAIRES DE L'INDE

ÉTUDES SUR LA POÉSIE SANSCRITE

PAR

FÉLIX NÈVE

PROFESSEUR ÉMÉRITE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN
MEMBRE DE LA CLASSE DES LETTRES DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
MEMBRE CORRESPONDANT DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DE SAINT-PÉTERSBOURG
DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE LONDRES, DE L'ACADÉMIE DE STANISLAS A NANCY, ETC., ETC.

BRUXELLES
LIBRAIRIE EUROPÉENNE
C. MUQUARDT

PARIS
ERNEST LEROUX
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

LOUVAIN, TYPOGRAPHIE DE CHARLES PEETERS

1883

CARPENTIER

PRÉFACE.

En assemblant aujourd'hui quelques-uns de mes écrits relatifs à l'Inde, disséminés en diverses publications dans un espace de quarante années, je dois un tribut de gratitude aux indianistes de plusieurs nations qui ont bien voulu y prendre intérêt et qui m'ont honoré de leurs sympathies. Leurs suffrages m'ont encouragé dans la poursuite des études sanscrites que j'avais abordées en France et en Allemagne. Sans doute, j'eusse voulu mieux répondre aux leçons des maîtres éminents que j'avais entendus dans ces deux pays, et suivre de plus près les philologues qui ont parcouru avec éclat la carrière ouverte par ces maîtres et qui ont justifié leurs conseils par de grandes œuvres. Mais la plupart de ceux qui m'ont témoigné naguère leur bien-

veillance n'ont pu se rendre compte de la situation qui m'était faite à ma rentrée en Belgique, où je me proposais de faire connaître une branche nouvelle et importante de l'orientalisme. Or, cette tâche a été entièrement abandonnée à mon initiative.

Pendant les trente-six années où je fus au service de l'Université de Louvain (1841-1877), je n'ai occupé comme professeur titulaire, dans la Faculté de Philosophie et Lettres, d'autre chaire que la chaire d'histoire des littératures grecque et latine. Loin d'être en possession d'une chaire de sanscrit, comme on l'a pu croire, j'étais simplement autorisé à annoncer au programme des cours une leçon facultative de grammaire sanscrite à laquelle s'inscrivaient des auditeurs bénévoles. J'ai été chargé, en outre, pendant cinq ans de la leçon de langue grecque et, pendant dix ans, de la leçon d'histoire de la philosophie ancienne que je n'avais aucunement sollicitée. D'autre part, ce n'est pas à moi qu'il convient de parler de ces petits services sans nom, que j'ai eu l'occasion de rendre à des jeunes gens de l'Université en dehors des devoirs quotidiens de ma charge.

Dans quel dessein puis-je actuellement présenter au public la suite de mémoires et de notices que l'on trouvera réunis dans le présent volume? C'est le fruit et la justification de mes tentatives réitérées pour signaler le mouvement fort rapide des études indiennes, pour vulgariser dans mon pays les travaux les plus importants qui marquaient

d'année en année, à l'étranger, leur essor et leurs progrès. Après avoir pris connaissance des monuments principaux mis au jour dans cet intervalle, je me suis appliqué à en analyser quelques-uns, à en traduire et en commenter quelques autres. Je n'ai point fait la révision de mes différents essais sans y joindre des notices inédites qui sont le complément des premières. Ce n'est pas sans regret que j'ai renoncé à de nouvelles investigations dans le champ des textes antiques du Véda sur lesquels s'étaient concentrés mes premiers efforts; j'ai bientôt reconnu qu'il était superflu d'y revenir sans pouvoir leur consacrer un labeur non interrompu et en quelque sorte exclusif, comme l'ont fait les savants qui en sont devenus les éditeurs et les interprètes autorisés.

Ce recueil d'histoire littéraire sera de quelque utilité, j'ose l'espérer, à ceux qui se préoccupent des travaux de littérature comparée mis en faveur de nos jours et à ceux qui veulent se faire une idée des productions originales assurant à l'Inde une large place dans l'histoire intellectuelle de l'Orient. S'il leur plaisait de s'en tenir à ce point de vue, mes confrères en Indianisme, travailleurs plus intrépides et plus heureux, considéreraient d'un œil indulgent la dernière marque de bon vouloir qu'il me soit permis de leur offrir. Ils ne me porteraient point rancune après cela si, dans les loisirs de l'éméritat, je consacrais une part de temps et de zèle à une branche de la philologie asiatique

au profit de laquelle j'ai provoqué maintes fois l'attention des gens instruits : je veux parler des sources en langue arménienne dont l'exploration importe à l'histoire universelle et à l'ethnographie autant qu'à l'histoire du christianisme oriental.

Louvain, 13 juin 1883.

INTRODUCTION.

Les peuples occidentaux ont admis depuis longtemps, sur la foi d'historiens et de voyageurs grecs, l'existence d'une grande civilisation qui s'était épanouie au sud du continent asiatique, dans une vaste contrée du nom de *India* : mais la connaissance en était restée vague et imparfaite. C'est seulement à une date tout-à-fait moderne que la science de l'antiquité indienne s'est constituée dans le cadre agrandi des sciences historiques : bien définie par les recherches dont elle a été l'objet, elle en provoque sans cesse de nouvelles, qui sont poursuivies à la fois en Europe et dans l'Inde anglaise. Les résultats importants, acceptés par la majorité des savants, s'élèvent fort au-dessus des solutions provisoires et contestables qui représentent une étude au berceau. En effet, plusieurs branches du savoir se sont déjà enrichies de notions et de faits empruntés à la connaissance de l'Inde ancienne : des écrits spéciaux, de la discussion des écoles, ces notions, ces faits passent de proche en proche dans les ouvrages généraux d'histoire ou de science, et bientôt ils passeront en substance jusque dans les livres élémentaires.

Il s'agit non-seulement de l'histoire de la race conquérante des Aryas, célèbres au premier rang parmi les populations du monde

ancien dont l'ethnographie a retrouvé la trace, et du développement politique de la société indienne; il s'agit encore de ses croyances, de ses idées, de ses doctrines philosophiques qui offrent une matière féconde d'observations et de rapprochements : la mythologie et la métaphysique des Hindous n'ont-elles pas désormais leur place marquée dans le tableau des efforts de l'esprit humain?

D'un autre côté, les sciences exactes auront leur part dans les inductions de la critique européenne, appliquée aux sources de l'Inde. Il ne peut paraître indifférent à une époque comme la nôtre, où elles ont rapidement progressé, de refaire leur histoire en Orient, de rapprocher les hypothèses et les conceptions des Hindous de celles des nations fameuses de l'antiquité. Quand même on reconnaîtrait chez les premiers moins de découvertes que d'emprunts faits avec plus ou moins d'habileté, soit aux Grecs, soit aux Chinois (1), il serait utile de déterminer quelle fut la portée de leur savoir en mathématiques et en astronomie. Non-seulement la question de priorité touchant plusieurs problèmes est intéressante par elle-même; mais encore on mettra de cette façon à l'épreuve les forces originales de l'esprit indien, en constatant à quel degré lui a toujours manqué la puissance d'observation. On le présume sans peine, et déjà on peut l'affirmer, il y aura, de ce côté, en définitive, plus de curiosité pour l'érudition que de profit pour la science. De véritables et plus utiles conquêtes se feront sur le terrain de la langue et des lettres, et les premières répondent de beaucoup d'autres.

La pensée indienne eut pour organe, dans sa maturité, une

(1) Le savant J.-B. Biot, déjà octogénaire, a consacré à cet ordre de questions plusieurs mémoires que résument ses *Études sur l'astronomie indienne et l'astronomie chinoise* (Paris, M. Lévy, 1862, 1 volume in-8°). L'investigation des sources sanscrites, faites sur ce même sujet, par des indianistes éminents, tels que MM. Whitney, Alb. Weber et Max Müller, n'a modifié que partiellement ses conclusions défavorables à l'Inde.

langue qu'elle avait façonnée à son image, et dont elle a, plus tard, osé qualifier la perfection par le nom de *sanscrit* ou « achevé. » C'est dans les monuments de cette langue qu'elle nous apparaît avec toute son originalité, et l'on irait jusqu'à dire qu'une de ses créations merveilleuses est la grammaire, c'est-à-dire la savante analyse et l'anatomie de cet idiome qui devait rester sans rival sur le sol de la grande péninsule.

Dans un premier exposé, nous dirons ce que fut à l'origine l'étude du sanscrit, et comment l'enseignement de cette langue se répandit et s'organisa en Europe; nous montrerons également de quelle façon le sanscrit est devenu un des fondements de la grammaire comparée. Mais, si l'on est d'accord sur les qualités intrinsèques de la langue nationale et sacrée des Aryas, déjà des opinions contradictoires se sont fait jour sur la valeur littéraire de ses productions. Il n'y a pas, au sein des écoles d'Europe, des jugements bien arrêtés sur la littérature sanscrite, sur la distinction et le mérite de ses genres, sur le caractère des œuvres qui leur appartiennent et sur la beauté du style qui domine dans chacun d'eux. Il est vrai qu'on est loin d'avoir réuni les matériaux nécessaires pour recomposer son histoire; mais on ne manque plus des données essentielles pouvant servir à fixer quelques traits saillants de l'esthétique qu'elle a constamment représentée. Si l'on n'a écrit l'histoire des littératures classiques qu'après trois siècles d'études approfondies sur les textes, le moment n'est pas venu d'apprécier la littérature indienne dans son ensemble et dans ses détails : car plusieurs de ses grands monuments sont à peine imprimés et traduits, et d'autres sont en cours de publication. Malgré le rude labeur que d'habiles philologues ont voué à l'exploration des œuvres manuscrites, malgré la sagacité que d'autres ont mise à introduire parmi des œuvres si diverses le fil conducteur de l'histoire et de la chronologie, la tâche de la critique n'est encore que commencée.

Nous n'embrassons dans ces préliminaires qu'une seule face de l'histoire intellectuelle de l'Inde, sa culture littéraire. Sans pouvoir

esquisser un vrai parallèle, rigoureux et complet, de la littérature sanscrite et de celle de grands peuples historiques, nous nous attacherons pour la juger aux idées reçues dans notre monde occidental sur l'expression du beau. Implicitement, nous mettrons les Hindous en présence de ces nations privilégiées auxquelles l'Europe, maîtresse du monde par l'intelligence, doit sa première éducation et les fondements de sa supériorité scientifique. Car, comment faire abstraction des règles du style admises depuis deux mille ans dans la partie la plus civilisée de l'humanité, quand on aborde une littérature séculaire de l'Orient, pour la considérer dans toutes ses tendances? Et comment ne pas s'enquérir à l'avance des limites de temps dans lesquelles il faut placer son complet développement?

§ I.

Premier essor des études indiennes.

Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, on n'avait qu'une notion sommaire de la langue sacrée des Brahmanes, puisée dans les rapports de quelques voyageurs et de quelques missionnaires parmi lesquels on distinguerait en toute justice le P. Pons et le P. Coeurdoux. Mais vers la fin du même siècle, un grand travail rédigé en latin (1), puis des traités écrits en anglais en firent connaître la grammaire hors de l'Inde. Dès lors il ne resta plus de doute sur les caractères éminents du sanscrit : idiome antique et peu altéré où domine encore la synthèse; langue savante qui a reçu de peuples renommés pour leur intelligence le nom de *parfait* ou d'*achevé* en raison de l'état où ils ont porté sa culture; enfin, représentant d'une grande famille de langues, demeurée la propriété séculaire et inaliénable des races qui ont peuplé de grandes régions de l'Asie et la majeure partie de l'Europe.

(1) La *Grammatica Samscredamica* etc., du P. Paulin a Santo Bartolomeo, carme allemand, missionnaire dans l'Inde (Rome 1790, in-4°).

C'en était assez pour attirer de ce côté les efforts de plusieurs générations de savants. Les Anglais qui ouvrirent la voie étaient pour la plupart des administrateurs habiles ayant résidé longtemps dans l'Inde, en même temps que des hommes d'une solide instruction capables de mettre à profit une découverte aussi importante. William Jones, Carey et Wilkins, Yates et Colebrooke, jetèrent les bases de l'étude grammaticale du sanscrit, et ils donnèrent eux-mêmes une prompte célébrité à sa littérature jusqu'en Europe, par la traduction d'œuvres vantées parmi ses monuments originaux. Thomas Colebrooke alla plus loin : non-seulement il élucida le système grammatical des Hindous (1805); mais encore il tira des sources indigènes, restées manuscrites, la matière de savans mémoires sur toutes les branches de la science indienne. C'était le terme des premières conquêtes, c'était la prise de possession d'un grand territoire par le génie européen.

Dans les premières années de notre siècle, les études indiennes furent recommandées à l'attention de l'Europe par quelques écrivains de goût, surtout par Frédéric de Schlegel, qui devinait beaucoup (1), et après lui par Auguste-Guillaume son frère : l'opinion publique les prit pour initiateurs, et elle ratifia bientôt leurs tentatives en provoquant la création des premières chaires de langue sanscrite sur le continent. Dans les leçons du Collége de France, Paris fut surtout initié aux beautés de la poétique indienne, étudiée dans la *Sacountalâ* et dans quelques œuvres d'imagination. Les facultés de Bonn et de Berlin eurent en Prusse les honneurs d'une forte et féconde initiative : dans l'une prévalut tout d'abord le point de vue historique et littéraire auquel s'est tenu Guillaume de Schlegel dans sa *Bibliothèque indienne* et dans ses autres publications; dans l'autre prévalut le point de vue grammatical et philologique, consacré par les leçons et par les livres de Franz Bopp, dont les solides travaux de grammaire comparée se sont

(1) *De la langue et de la sagesse des Indiens* (Heidelberg 1808). — Trad. franç. par M. Mazure (1837).

étendus de la langue sanscrite à tous les idiomes congénères d'Asie et d'Europe (1). Au bout de peu d'années cet enseignement officiel porta des fruits en Allemagne : en même temps que le sanscrit fut appliqué à la synglosse avec plus de sûreté et plus d'extension, on pénétra plus avant dans le génie de la langue et de la littérature brahmaniques ; car on ne tarda pas à publier le texte de quelques-uns de ses monuments avec un appareil de notes et de commentaires philologiques, comme on l'avait fait pour celui des classiques anciens. Les noms de H. H. Wilson en Angleterre, de Christian Lassen et de Frédéric Rosen en Allemagne, d'Eugène Burnouf en France, marquent cette seconde phase des études sanscrites en progrès. Telle est la signification de ces noms, qu'ils rappelleront dans l'histoire des hautes études la profonde et ingénieuse sagacité avec laquelle quelques hommes ont fait avancer du même coup la critique littéraire et la connaissance de l'Inde historique.

Personne n'était mieux à même que Christian Lassen de mettre la main à un livre aussi considérable que ses *Antiquités indiennes* (2), où il a résumé toutes les notions acquises jusqu'à nos jours sur l'antique civilisation fondée par les Aryas, puis recueillie et transformée par les dominateurs successifs de la Péninsule. Mais, il faut le dire, cette *science de l'antiquité indienne* — pour reprendre la dénomination appliquée à l'étude encyclopédique de l'antiquité grecque et romaine — se complète, se parfait chaque année par

(1) Le premier essai de M. Bopp sur la conjugaison date de 1816. Son grand manuel de grammaire sanscrite (*Lehrgebäude*) a vu le jour en 1827 ; il en a donné en 1832 une rédaction latine, et plus tard un abrégé allemand qui compte trois éditions. Sa grammaire comparée fut publiée la première fois en 6 livraisons (1833-1852). — L'auteur en a revu lui-même la seconde édition entièrement refondue : *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Send, Armenischen, Griechischen, Lateinischen, Litauischen, Altslavischen, Gothischen und Deutschen* (Berlin, Dümmler 1857-1861, 3 gr. vol. in-8°). En 1863 a paru la table systématique du livre rédigée par M. Carl Arendt.

(2) *Indische Alterthumskunde*. Il en a paru quatre volumes, grand in-8°, à Bonn et à Leipzig de 1847 à 1861.

des travaux neufs et approfondis. Le fait a créé le mot : depuis longtemps on a distingué en Europe par le nom d'*indianistes* les philologues et les littérateurs, les historiens et les savants qui cultivent spécialement ce champ à lui seul très vaste dans l'immense domaine des études orientales.

De chaque école, en effet, sont sortis des disciples qui ont soutenu, fécondé, quelquefois agrandi l'enseignement du maître : leur nombre même a excité parmi eux le sentiment d'une salutaire émulation. On rattacherait aux leçons et aux conseils d'Eugène Burnouf les savants mémoires de M. Barthélemy Saint-Hilaire, traducteur d'Aristote, sur la philosophie des Hindous, les investigations de M. Adolphe Régnier sur l'exégèse grammaticale des Brahmanes d'après les traités indigènes, les études épiques de MM. Théodore Pavie et Ph.-Ed. Foucaux, la traduction des volumineux poëmes de Valmîki et de Câlidâsa par feu Hippolyte Fauche, qui a poussé assez loin une version complète du Mahâbhârata ; enfin les ingénieux essais de Jacquet sur l'épigraphe et la paléographie indiennes (1). Il est juste de lui faire également honneur de l'introduction de la littérature sanscrite en Italie, par l'exemple de M. Gaspar Gorresio, éditeur du *Râmâyana* après G. de Schlegel, et traducteur de cette grande épopée dans la langue de Dante. D'autre part, c'est aux universités de Bonn, de Berlin, de Breslau, qu'il faut rapporter des succès de premier ordre obtenus dans la philologie indienne. Ce furent deux élèves de l'école de Bonn, MM. Boehtlingk et Westergaard, qui l'implantèrent en Russie et en Danemark. Ce furent les efforts simultanés d'autres indianistes de même âge, formés à d'autres écoles, MM. Max Müller, Albert Weber, Théodore Benfey et Rudolphe Roth qui donnèrent à l'Allemagne la gloire de restituer le Véda. Ils mirent au jour ces livres

(1) Pour les travaux d'Eugène Jacquet de Bruxelles, relatifs à l'histoire et aux langues de l'Orient, voir notre *Mémoire* imprimé en 1856 par l'Académie royale de Belgique (tome XXVIII des *Mémoires des savants étrangers*, 148 pages, collection in-4°).

sacrés que la caste brahmanique a soustraits le plus longtemps possible à l'œil des étrangers; ils donnèrent libre accès à ce corps des écritures védiques, qui forme la plus ancienne littérature de l'Inde, toute religieuse et philosophique; ils pénétrèrent même dans la science des commentaires créée tout exprès pour conserver et sauvegarder de si vénérables monuments.

Grâce à la patience et à l'intrépidité de ces infatigables travailleurs, on possède enfin les plus anciens titres de la forte civilisation des Aryas de l'Inde, la clef des origines de leurs religions et de leurs cultes. La lumière s'étant faite sur ce premier âge de la société indienne, on est assuré de pouvoir classer quelque jour la longue suite des productions, poëmes et traités, qui se sont conservés en langue sanscrite; la critique ne peut plus désespérer d'en débrouiller la filiation. Déjà, en y appliquant le fil d'une chronologie fondée sur des inductions plutôt que sur des calculs, sur des idées plutôt que sur des dates, on a clairement aperçu les grandes phases de la spéculation indienne, et on est parvenu à suivre toutes les transformations du peuple conquérant et civilisateur depuis le gouvernement patriarcal des chefs de tribu jusqu'à la constitution de florissantes monarchies.

Pour rétablir même partiellement les principales époques de la poésie et de l'art chez une des grandes nations de l'Orient, il ne fallait rien moins que l'avancement parallèle de la grammaire et de la lexicographie sanscrites, ainsi que de l'histoire et de la géographie de l'Inde. C'est avec l'autorité de ses longues études sur le Véda que M. Max Müller publiait naguère son histoire de l'ancienne littérature des Hindous (1), jugée admirable en tant qu'elle illumine leurs croyances primitives et leurs rites sacrés et nous fait assister à la constitution du Brahmanisme. Dans les trente dernières années, on a successivement amassé les matériaux devant servir à une connaissance plus complète de l'Inde antique : tantôt

(1) *A history of ancient sanskrit literature* (Londres 1859. — 2e édit. 1861), 1 vol. gr. in-8°.

ce fut la description des collections de manuscrits indiens réputées les plus précieuses; tantôt ce furent des notices détachées, des dissertations ayant pour objet de rechercher l'âge, de déterminer le but, de reconnaître les auteurs d'une foule d'écrits. On citerait en première ligne à ce sujet les travaux considérables de M. Albert Weber, qui lui ont fait ouvrir à peu de distance les portes de l'université de Berlin et celles de l'Académie des sciences de Prusse. Il a rempli de savants mémoires, tirés de sources inédites en sanscrit, le recueil qu'il a fondé à partir de 1850 sous le titre d'*Études indiennes* (1). Il a exposé et discuté le programme des questions les plus graves que la critique puisse soulever au sujet des anciens monuments de la langue sanscrite, dans ses leçons faites à Berlin en 1851-1852 sur l'*histoire de la littérature indienne*. Vingt-cinq ans plus tard (2), il a donné une seconde édition de ses remarquables leçons sur le même plan, mais avec la mention succincte des nombreux textes mis au jour par les pandits ou par des indianistes européens. Outre cela, il a composé année par année une foule d'articles de critique sur les nouveautés relatives à l'Inde et à son histoire (3); ainsi a-t-il rempli avec une autorité généralement reconnue son rôle de chef d'école, dont l'avis est entendu à la première heure.

Les routes sont donc tracées dès aujourd'hui dans plus d'une direction. Toutes les fois qu'on publiera de nouveaux textes, on

(1) Les *Indische Studien* sont parvenues en 1876 à leur XIVe tome (Berlin, Dümmler, 14 vol. in-8°). Un traité de la métrique des Indiens, formant le tome VIII de cette collection, a valu à M. Weber le grand prix Volney, en 1864.

(2) *Akademische Vorlesungen ueber die indische Literaturgeschichte.* Berlin 1852, 2te ausg., ibid., 1876.—Nachtrag, 1878. L'ouvrage a été traduit de l'allemand en français sur la 1re édition, par M. Alfred Sadous (Paris, A. Durand, 1859, 1 vol. in-8°).

(3) Ces curieuses annonces remplissent trois volumes in-8°, sous le titre d'*Indische Streifen* ou Excursions indiennes (Berlin, t. I, 1861, t. II, 1869, t. III, 1876).

modifiera, on perfectionnera les données acquises; on définira mieux les différences de langue et de style d'une période à l'autre, et l'on établira jusque dans les détails les origines et la distinction de chaque genre, la valeur des œuvres qui lui appartiennent. Qu'on en juge par les questions aujourd'hui éclaircies, on ne saurait désespérer de la solution de bien d'autres problèmes. C'est par des inductions, par des conjectures tirées de l'influence réciproque soit des doctrines, soit des événements, qu'on a tenté, non sans succès, de reconstituer les grands faits de l'histoire politique et sociale des Hindous : de même, c'est par l'étude analytique des textes, par leur examen comparatif, que l'on parviendra à classer dans leur ensemble les productions littéraires de l'Inde, à les replacer dans l'ordre probable de leur apparition, sinon dans l'enchaînement d'une stricte chronologie. Ce but ne peut manquer d'être atteint dans un avenir peu éloigné : alors seulement il sera donné à la critique occidentale d'établir des rapprochements fondés entre la principale littérature de l'Inde et les grandes littératures du monde ancien et moderne. Est-il besoin de le dire? Arrivée à ce terme, la connaissance du génie littéraire des Indiens aura fourni bien des traits au tableau général de la civilisation, à l'histoire des idées religieuses, des formes politiques et des systèmes de philosophie. Mais cette connaissance ne sera dûment acquise que par l'étude vulgarisée de la langue littéraire de l'Inde dans ses deux âges, l'idiôme antique ou la langue du Véda, et la langue polie par une longue culture, le sanscrit proprement dit.

§ II.

Coup d'oeil sur l'enseignement du sanscrit en Europe.

La Compagnie anglaise dite des Indes orientales n'avait pas cessé d'administrer l'Inde avec de larges pouvoirs, avant la révolte de 1857 qui a déterminé la couronne d'Angleterre à en reprendre le gouvernement direct. Dès le principe elle eut un intérêt majeur

à répandre la connaissance des langues de ses sujets asiatiques et à faire donner un enseignement régulier du sanscrit ; aussi fonda-t-elle de bonne heure un cours de cette langue, ainsi que des leçons de persan et d'hindoustani, dans son collége de Haileybury, en faveur de ceux qui voulaient remplir des fonctions à son service dans les possessions britanniques. Elle prêta un sérieux appui à la Société asiatique de Calcutta, fondée en 1784, et à la publication des *Asiatic Researches* qui précéda de longtemps les travaux patronés par les Académies ou par les sociétés littéraires d'Europe.

Mais avant que l'Angleterre eût admis le sanscrit parmi les langues savantes dans ses vieilles universités d'Oxford et de Cambridge, cette langue fut dotée de chaires spéciales sur le continent, et l'on vit peu après les sciences philologiques prendre un prodigieux essor, eu égard aux moyens de rénovation qui venaient d'être assurés à leurs méthodes.

Par ordonnance du 29 novembre 1814, Louis XVIII fonda au Collége royal de France la chaire de langue et de littérature sanscrite ; après M. de Chézy elle fut illustrée par M. Eugène Burnouf, qui fit des prosélytes parmi ses confrères de l'Institut et qui forma grand nombre d'indianistes ; elle fut occupée après lui par M. Théodore Pavie, versé dans plusieurs langues de l'Inde, et elle l'est aujourd'hui par M. Ph. Ed. Foucaux qui, sur les conseils du maître, a exploré l'histoire du Bouddhisme dans ses sources sanscrites et dans leurs versions tibétaines.

Mais nous allons retracer la diffusion plus rapide et plus générale de l'étude du sanscrit en Allemagne, à laquelle les gouvernements n'ont pu refuser leur appui en raison de l'intérêt avec lequel toutes les parties de la philologie sont cultivées en ce pays. La Prusse prit les devants sous le règne de Frédéric-Guillaume III, grâce aux vues élevées d'un de ses ministres, le baron Stein von Altenstein, et par l'autorité de Guillaume de Humboldt qui devait lui-même jeter de vives lumières sur l'histoire et la philosophie du

langage (1). Les universités de Berlin et de Bonn, qui ont possédé des chaires de sanscrit dès l'an 1818, ont donné la première impulsion aux études indiennes. Pour ne pas négliger le stimulant de l'émulation, on leur a appliqué le système qui est en usage depuis longtemps dans les universités allemandes, et qui permet l'ouverture de cours publics en concurrence avec celui du professeur titulaire. Chaque année des cours de philologie sanscrite y furent faits par des professeurs extraordinaires ou par des agrégés portant le titre de *privat-docenten;* il leur fut libre de passer des éléments de la grammaire à l'interprétation de divers ouvrages, en dehors des leçons assignées par le programme au professeur ordinaire. Telle fut par exemple, pendant la vie de Guillaume de Schlegel, la sphère d'action de Christian Lassen dont les leçons et les écrits firent bientôt la renommée de l'école de Bonn dans l'Europe entière; dans la suïte, il eut pour collaborateurs des philologues aussi distingués que MM. Gildemeister, A. Schleicher et Martin Haug. De même à Berlin, l'éminent grammairien, M. Franz Bopp eut pour auxiliaires des hommes sortis de son école, MM. Alb. Hoefer, Agathon Benary, Nic. Delius et plusieurs autres.

Un fait capital doit être mentionné dans les fastes de l'école de Berlin : l'acquisition que le gouvernement prussien fit vers 1842 de la riche collection de manuscrits sanscrits, formée dans l'Inde par sir Robert Chambers. La libéralité du roi Frédéric-Guillaume IV la mit au nombre des trésors de la Bibliothèque royale de Berlin, et rendit ainsi pour longtemps la capitale de la Prusse un des principaux centres de l'indianisme en Europe. C'est à M. Alb. Weber qu'échut l'honneur de dresser le catalogue raisonné de la collection Chambers, avec description de chaque manuscrit, et même avec des citations et des extraits des plus précieux ouvrages (2) : il faut ajouter cette tâche à ses plus beaux titres scien-

(1) Les faits ont été relatés en détail dans le livre de Th. Benfey : *Geschichte der Sprachwissenschaft und orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich, 1869), pp. 357-419.

(2) *Verzeichniss der Sanskrit-Handschriften* (tome 1er du catalogue

tifiques. Il a puisé abondamment à une telle source les documents inédits qu'il a savamment interprétés dans de nombreux mémoires de l'Académie de Berlin.

Presque sans exception, les universités d'Allemagne furent successivement dotées de leçons de sanscrit comprises dans le programme de la Faculté de philosophie et lettres. Dans les provinces septentrionales de la monarchie prussienne, le sanscrit a été mis au nombre des attributions des professeurs de grammaire et de linguistique, M. Stenzler à Breslau, le Dr A. F. Pott à l'université de Halle, Kosegarten et Albert Hoefer à l'université de Greifswald en Poméranie, P. de Bohlen et Nesselmann à l'université de Kœnigsberg. Dans le royaume de Saxe, à Leipzig, un des centres de la philologie classique, M. Hermann Brockhaus a mis en relief l'étude du sanscrit parmi les littératures de l'Asie orientale comprises dans le titre de sa chaire spéciale. La célèbre université du Hanovre, Goettingue, compta parmi ses maîtres Théodore Benfey et Fr. Bollensen; celle de Iéna, le docteur A. Schleicher, conseiller du grand-duc; celle de Heidelberg, dans le Bade, Adolphe Holtzmann, et celle de Giessen, dans la Hesse-Darmstadt, le docteur J. A. Vüllers, qui a éclairci par la synglosse les origines et les transformations du persan moderne. Dans le midi de l'Allemagne, M. Joseph Müller professa à Munich le sanscrit depuis la mort d'Othmar Franck, fondateur de cette étude en Bavière; M. Frédéric Spiegel, à Erlangen, dans le même pays; M. Rudolph Roth, à Tubingue dans le Würtemberg, et le Dr Antoine Boller, à l'université impériale de Vienne. En Suisse, M. Schweizer s'est assigné la même tâche dans sa chaire de Zürich, et l'exemple de M. Adolphe Pictet a été à Genève la meilleure des propagandes.

La Hollande n'a donné place au sanscrit que fort tard dans son enseignement officiel. Feu Hamaker n'a pu que le signaler à ses doctes compatriotes dans un volume qui résume, sous forme de

général des manuscrits de la Bibliothèque royale, par les soins du Dr Pertz). Berlin 1853, pp. XXIV-480, in-4°.

leçons, ses vues personnelles sur l'utilité et la portée de la comparaison de plusieurs langues avec le sanscrit (1). Enfin, un philologue qui s'est fait connaître par ses recherches dans les manuscrits concernant l'astronomie indienne, et qui était allé enseigner dans l'Inde, M. le Dr Henri Kern a été mis en possession d'une chaire qui rétablit les droits des langues indiennes au milieu des riches fondations de l'école de Leiden en faveur des langues orientales.

Dans les États du nord de l'Europe, ce sont des savants originaires de chaque nation, qui, au sortir de l'une ou l'autre université allemande, y importèrent l'étude du sanscrit et les procédés de la philologie comparée. Nous citerons M. Nicolas Westergaard (2), à Copenhague; feu Tullberg et M. Fréd. Bergstedt, à Upsal; en Russie, M. Kellgren à Helsingfors, MM. Otto Boehtlingk et Antoine Schiefner résidant à Saint-Pétersbourg. Ces deux derniers ont fait une active propagande pour tourner les savants russes vers les sources orientales, et ils ont enrichi de leurs travaux les Mémoires et les Bulletins de l'académie impériale des sciences; le premier a publié, de concert avec M. Roth, et avec le concours de plusieurs indianistes, le grand dictionnaire sanscrit, commenté en allemand; le second a complété l'histoire du Bouddhisme indien par l'investigation des monuments de cette religion en tibétain et en d'autres langues. Ainsi s'est-il fait que l'indianisme a réalisé de notables progrès en Russie même, à cause de l'appui qu'il a obtenu de la munificence de l'État dispensée avec intelligence par un corps savant : on n'a plus à déplorer aujourd'hui l'absence d'un cours de sanscrit parmi ces cours de nombreuses langues asiatiques qui sont enseignées à la faculté orientale annexée depuis 1855 à l'université de Saint-Pétersbourg.

(1) *Academische voorlezingen over het nut en de belangrijkheid der grammatische vergelijking* enz. *met het sanskrit.* — Leyden 1835, in-8°.

(2) Éditeur du corps des *Radices sanscritae* après Rosen, M. Westergaard a donné une grammaire sanscrite en danois et disserté sur plus d'une question de littérature indienne dans sa langue nationale.

Que si nous nous tournons de nouveau vers l'Angleterre, nous devons signaler la belle et laborieuse carrière de M. Horace Hayman Wilson, qui succéda dignement aux indianistes anglais qui furent les premiers maîtres des écoles d'Europe. Fort d'une érudition puisée aux sources indigènes pendant sa longue résidence dans l'Inde, il occupa le premier la chaire de sanscrit richement dotée par le colonel Boden à l'université d'Oxford. Après la mort de Wilson, en 1860, un vote des membres de cette grande corporation a fait passer cette chaire entre les mains d'un philologue anglais, M. Monier Williams. D'autre part, l'influence des procédés de la philologie allemande s'est fait sentir sur d'autres points en Angleterre : à Oxford même, où il occupe des fonctions officielles dans la hiérarchie universitaire, M. le Dr Max Müller poursuit ses grands travaux sur la littérature sacrée de l'Inde, parmi lesquels on placerait l'achèvement de son édition *princeps* du Rigvéda ou Véda des hymnes ; à plusieurs reprises, il a propagé les principes et les découvertes de la nouvelle philologie dans ses lectures *sur la science du langage*, données à l'Institut royal de Londres ; elles lui ont valu en 1862 le grand prix Volney décerné par l'Institut impérial de France, et elles ont été traduites peu après leur publication de l'anglais en allemand, en français et en d'autres langues.

La nouvelle université de Londres, *University College*, établissement libre fondé au XIXe siècle seulement en antagonisme avec les établissements privilégiés d'Oxford et de Cambridge, a institué une leçon de langue et de littérature sanscrite ; elle fut confiée d'abord à un savant prussien, M. Théodore Goldstücker, qui avait passé de longues années en Angleterre, travaillant sans relâche au dépouillement des grandes collections orientales de ses bibliothèques.

Plus récemment un autre indianiste allemand, M. le Dr S.-Th. Aufrecht a été appelé à professer le sanscrit à l'université d'Edimbourg avant d'occuper la même chaire à Bonn : la description qu'il a entreprise des précieux manuscrits indiens provenant de divers dons ou legs, dont s'est enrichie la fameuse Bibliothèque bodléïenne d'Oxford, compte parmi ses meilleurs titres.

Les institutions littéraires des États-Unis sont également devenues tributaires de l'Allemagne en la personne de leurs maîtres et de leurs écrivains qui ont mis en honneur, à leur retour d'Europe, une philologie savante basée sur le sanscrit. Elève de Berlin, M. W. Whitney a transporté l'enseignement de cette langue dans le *Yale College*, institution de Newhaven (Connecticut); éditeur du texte de l'Atharva-Véda en collaboration avec M. R. Roth de Tubingue, il a mis au jour les gloses grammaticales consacrées par les Brahmanes à l'interprétation de ce quatrième Véda (1).

§ III.

Le sanscrit, lumière de la linguistique et fondement de la grammaire comparée.

Etablissons d'abord quelle est la valeur intrinsèque, grammaticale et littéraire de la langue sanscrite, et puis il ne nous sera pas

(1) Après cette revue des cours institués pour l'enseignement public du sanscrit, comment se dispenser de dire quelques mots des ressources acquises aujourd'hui à l'impression des livres indispensables à l'étude de cette langue et des monuments originaux dont se compose sa littérature? On est arrivé sous ce rapport à des résultats satisfaisants, sauf le prix relativement élevé des livres imprimés en caractères indiens. Dès 1820, les universités de Bonn et de Berlin ont été pourvues d'un corps de caractères de l'alphabet *dêvanagari*, qui fut gravé à Paris sous la direction de Guillaume de Schlegel. et l'imprimerie royale de France a tout d'abord adopté les mêmes types. Plus tard, on a dessiné et fondu à Paris. à Leipzig, à Saint-Pétersbourg et à Vienne, des corps complets de caractères devant servir à l'impression des textes sanscrits, et on a atteint sans peine à une grande élégance de forme et à une grande netteté d'exécution. Cependant il existe à Londres et à Oxford un caractère plus massif gravé à l'imitation des manuscrits de l'écriture dite *dêvanagari* et qui a le plus de ressemblance avec les corps de caractères gravés dans l'Inde pour l'édition des livres sanscrits. Ainsi sans parler du secours de la transcription de l'alphabet indien en lettres latines, sur laquelle on n'est pas loin de s'entendre, il est facile aujourd'hui de reproduire avec une parfaite exactitude les formes servant d'exemples dans une grammaire, les racines et les dérivés dans un dictionnaire, et d'imprimer même des textes étendus avec une entière régularité d'orthographe.

difficile de prouver pourquoi on en a tenu compte dans toutes les branches de la philologie moderne, élevée au rang de science, et aussi pour quelles raisons on l'a admise dans le cercle des hautes études. On n'a qu'à prendre en considération les résultats décidément conquis à l'aide du sanscrit, et l'on estimera à son juste prix un instrument auparavant inconnu, mais actuellement d'un usage indispensable.

Le signe distinctif qui a recommandé éminemment le sanscrit dès qu'il fut analysé par les savants anglais, c'est l'affinité de son organisme avec celui d'une grande famille de langues qui n'ont de rivales dans l'histoire universelle que le seul groupe des langues sémitiques. Nous n'hésitons pas à le répéter, c'est là le grand fait acquis à la science, et qui a été le point de départ de fécondes investigations. Le sanscrit n'est pas, — comme on l'a quelquefois avancé, mais à tort, — la langue-mère, la souche unique de ces idiomes qui furent toujours liés à l'existence de races puissantes et dont plusieurs ont été immortalisés par des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Elle a le premier rang parmi les sœurs aînées de ces langues que nous connaissons le mieux et que nous admirons le plus (1) : on a dit d'elles avec justesse depuis longtemps qu'elles sont affiliées au sanscrit. Guillaume de Humboldt a usé lui-même d'un terme qui constate cette affiliation : — « langues sanscritiques, » — « souche, famille sanscritique, » mais qui n'a pas prévalu dans l'usage, du commun accord des écrivains.

C'est, en tout cas, une langue dont le long développement remonte à une période reculée de l'histoire des anciens peuples. Nous la comprenons ici, sous la dénomination de sanscrit, dans ses deux phases, l'une répondant à la conquête de l'Inde par les

(1) L'idiome antique qu'elles représentent toutes au même titre, mais qui s'est perdu sans retour, leur prototype, pour ainsi parler, leur était à toutes sans distinction supérieur en âge. On ferait de vains efforts pour le reconstituer : c'est l'objet d'un mémoire de M. Bréal inséré dans le *Journal des Savants*, (octobre 1876).

Aryas, l'autre à la domination séculaire du Brahmanisme. Quelles sont donc les ressources de cette langue antique pour servir à l'étude et à l'analyse des autres?

Le sanscrit est resté en possession d'un trésor de racines provenant d'un fond primitif, qui était l'héritage commun des langues congénères, mais qui fut partagé inégalement entre elles. Il est instructif d'abord de constater à quel degré il les a multipliées et vivifiées dans le discours, comment il les a mises en valeur dans son développement particulier, et d'autre part, il est opportun de savoir quel est le nombre, quelle est la nature des véritables racines qui appartiennent en propre à chacun des grands rameaux du tronc indo-germanique; on ferait sous ce rapport une distinction fort utile entre la racine qui est l'élément primitif d'une langue, et le radical qui serait le premier rejeton de la racine d'où procède un nombre indéfini de dérivés (1). L'examen des racines est une première base de comparaison, sans doute la plus solide, et aussi la plus sûre, pour établir la filiation des idiomes. Mais l'euphonie et la grammaire viennent corroborer cet ordre de preuves dans l'histoire du langage humain. Les progrès ont été rapides, du moment où l'on a reconnu la loi des mutations euphoniques; elle seule a fourni le moyen de découvrir, de constater la parenté des dialectes à divers degrés, et de reconstruire l'arbre généalogique des familles de langues, comme on le fait des familles de nations dans l'ethnographie.

L'alphabet indien qui nous a transmis avec une extrême fidélité d'orthographe des textes rhythmiques d'une haute antiquité, nous

(1) Quel que soit le nombre des combinaisons de l'alphabet produisant de nouveaux thèmes, le vocabulaire de presque tous les anciens peuples s'est borné à 5 ou 600 racines, ou à 1000 tout au plus. Le sanscrit, pas plus que l'hébreu, n'a dépassé le nombre d'environ 500 racines; M. Eichoff avait constaté le fait dans son *Parallèle des langues* (vocabulaire, pp. 264-362); il ne serait pas contredit par la nouvelle philologie au témoignage de M. Max Müller dans ses *Leçons sur la science du langage* (VII[e] leçon : les éléments constitutifs du langage).

fait apercevoir la beauté de l'euphonie que la langue des Aryas eut en partage de temps immémorial : nous y découvrons d'admirables ressources qui se sont en partie perdues dans les rameaux de la même souche de langues, ou qui ne s'y retrouvent que dispersées. Le sanscrit a conservé une harmonie de sons, une variété d'articulations, une richesse euphonique, qui répondent excellemment, comme l'ont reconnu des physiologistes, au jeu naturel des organes de la voix. Sous d'autres climats, dans la plupart des langues, même les plus vantées, on ne retrouve pas ces qualités avec la même douceur, avec la même transparence pour ainsi parler, dans la même ordonnance et le même équilibre. Les Aryas de l'Inde ont mis un soin jaloux à conserver, dans le sanscrit, en abondance les formes et les désinences qui distinguent les flexions grammaticales avec autant de précision et de variété que dans les langues les plus privilégiées à cet égard. S'il est vrai que les peuples fassent leur langue longtemps avant qu'elle reçoive des grammairiens sa législation, il serait juste de dire que le peuple dominateur de l'Inde ancienne a fait la sienne, qu'il l'a réglée, qu'il l'a élaborée en artiste, sans avoir été troublé dans son œuvre par aucune influence étrangère.

Terme de comparaison autrefois ignoré, et dont l'affinité avait échappé aux Grecs dans leurs conquêtes d'Asie, le sanscrit peut être pris pour mesure de la valeur d'une foule d'autres langues : il sert à contrôler en quelque sorte leurs richesses particulières, et à reconnaître leurs vicissitudes. Voici à quel point de vue et à quels titres : son développement propre s'est fait lentement sur le sol de la grande péninsule, mais d'une manière toujours régulière, toujours harmonique; il est donc un instrument d'une justesse assurée à l'aide duquel on déterminerait ce qui fut développement normal, ce qui fut progrès, et aussi ce qui fut déviation et déchéance dans la constitution grammaticale des langues affiliées au sanscrit. Le grec, le latin d'une part, et d'autre part le gothique, l'allemand et d'autres idiomes de souche germanique, ont fourni

les premiers la matière de rapprochements certains, confirmés et complétés ensuite par de plus amples travaux. Dans la suite des temps, on a compris dans le même ordre de recherches toutes les langues nommées dorénavant *indo-germaniques*, ou plutôt *indo-européennes*, en raison de leur extension géographique : de proche en proche, on a rattaché au même groupe les langues celtiques à l'occident, les langues slaves à l'orient, et on a fait entrer dans le rameau iranien la langue des Arméniens, de même que celles des Kurdes et des Afghans, et celle des Ossètes du Caucase. En fait, c'est au nom de la linguistique, tout autant que dans l'intérêt de l'histoire en général, que l'on réclamerait un enseignement élémentaire et méthodique de la langue et de la grammaire sanscrites.

Un indianiste allemand fort estimé, qui conserve l'honneur d'avoir donné la première édition de plusieurs poëmes sanscrits, M. le professeur Ad. Fréd. Stenzler a tracé naguère l'histoire des études indiennes expressément pour établir quelle est leur importance réelle dans l'école; c'est le sujet du discours qu'il prononçait en prenant possession du rectorat à l'université de Breslau le 15 octobre 1862 (1). Il a rempli cette tâche avec un grand discernement, de manière à convaincre les hommes qui considèrent avant tout la destination pratique de chaque matière dans l'organisation des cours d'une université : car, même dans un pays savant comme l'Allemagne, les études spéciales sont mises en demeure de se justifier en rapport avec le système entier de l'instruction publique.

Il était permis assurément à M. Stenzler de s'occuper surtout de la Prusse dans le discours cité, puisque c'est celui des Etats de l'Allemagne où l'étude dont nous traitons a été poussée le plus loin. Or, il nous apprend que l'érection des chaires de sanscrit, décrétée sur l'avis d'hommes supérieurs, n'y a pas été comprise tout d'abord par bien des gens instruits et qu'elle a même provoqué de leur part une sorte d'opposition. En réalité, par la force

(1) *Ueber die Wichtigkeit des Sanskrit-Studiums und seine Stellung an unseren Universitäten.* — Breslau, F. Hirt, 1863, p. 15 in-8°.

des choses, le progrès de plusieurs sciences avait amené la création de plusieurs chaires nouvelles, pour ainsi dire, dans chaque faculté; la leçon des langues sémitiques, par exemple, avait été détachée presque partout de la chaire d'exégèse biblique, comprenant autrefois les langues dites orientales. Mais plus d'une objection fut faite à l'admission du sanscrit dans le cadre de l'enseignement universitaire, soit au point de vue des études en général, soit à celui des finances. Ainsi se récria-t-on beaucoup sur la difficulté de faire place à des rejetons étrangers dans une plantation toute remplie par des arbres de même essence, ou bien encore invoqua-t-on l'utilité infiniment supérieure de langues se rapprochant davantage par l'époque et par l'esprit de leur culture des langues nationales de l'Europe : d'autre part, on se rejeta sur le danger d'admettre au partage du budget des universités un nouveau venu, un intrus sans droits établis et justifiables. De fait, la nouvelle étude fut assez longtemps cultivée dans un état d'isolement, et les succès qu'on y obtint ne jouirent que d'une influence fort restreinte en dehors du cercle de ses adeptes. Les opinions ne se modifièrent à cet égard que quand, les travaux sur l'Inde ayant progressé dans toutes les directions, il devint absolument impossible de nier le rapport étroit qui unit le sanscrit aux langues et aux littératures servant de base à la haute éducation.

Il ne fallut rien moins qu'une suite de notables découvertes pour faire saisir par tout le monde la portée des études sanscrites. L'horizon s'est prodigieusement élargi du côté de l'Orient en raison de l'extension que les sciences historiques et géographiques n'ont cessé de prendre à notre époque. La littérature des Hindous avait longtemps été sévèrement jugée et presque condamnée comme ne livrant rien des réalités de l'histoire. Mais, tout à coup mieux connue, elle a contredit des opinions qu'on croyait irréfragables : à l'encontre du préjugé qui établissait l'immobilité de toutes choses chez les Orientaux, elle a laissé apercevoir des transformations politiques de premier ordre dans l'existence du vieux monde asiati-

que. S'agit-il de la marche de la civilisation primitive sur ce vaste continent, elle en a conservé le tableau sous de larges aspects et avec des traits d'une parfaite clarté. Elle a reflété une tradition fidèlement conservée par le peuple dominateur de l'Inde, avant d'être écrite, sous la forme de chants et de prières. Dans les annales de l'antiquité profane, il n'est point de peinture plus vraie des origines d'une nation que celle qui remplit les hymnes du Véda : c'est le récit descriptif de l'établissement des Aryas sur les bords de l'Indus et du Gange; c'est un miroir de l'expansion de leurs croyances sous l'enveloppe de mythes d'un sens profond, c'est l'image de leur premier gouvernement par les chefs de familles et de tribus. Et puis nous savons aujourd'hui de science certaine que le Bouddhisme, qui a dominé depuis des siècles dans l'Asie orientale et septentrionale, a tiré de l'Inde ses livres canoniques aussi bien que ses doctrines, et, si nous ne retrouvons pas l'influence directe de l'Inde dans les religions de la Perse, du moins le sanscrit fut-il un précieux auxiliaire pour l'interprétation des livres dits de Zoroastre et pour le déchiffrement des inscriptions de Persépolis et de Bisoutoun (1). On oserait même soutenir que sans le secours des inductions philologiques, puisées dans une analyse des textes cunéiformes aryens poursuivie à l'aide du sanscrit et du zend, on ne serait jamais arrivé à la lecture d'une partie notable des textes cunéiformes non aryens de Ninive et de Babylone; c'est

(1) C'est des rangs des indianistes qu'est parti le mouvement qui a rallié pour la découverte de l'antiquité iranienne d'aussi habiles travailleurs que MM. Lassen, Rawlinson, Burnouf et Frédéric Spiegel, et qui a compté un de ses ingénieux promoteurs dans Frédéric Windischmann, dont nous avons retracé les services rendus à la haute philologie en Allemagne (Paris 1863, gr. 8°). D'importants progrès ont été assurés aux études éraniennes par les travaux de Mgr Charles de Harlez, aujourd'hui professeur à l'Université de Louvain : traducteur et interprète de l'Avesta, il a donné un manuel de la langue de ce livre fameux, et il ajouté à ce premier traité de grammaire qui compte deux éditions un manuel de la langue pehlvie conçu sur le même plan; ainsi a-t-il fait avancer l'exégèse et la critique des écritures Zoroastriques.

par cette route, en effet, que M. Jules Oppert a été conduit de proche en proche à déchiffrer les vocables appartenant à l'assyrien, uni par les liens d'une étroite parenté aux langues de la famille sémitique (1) et que d'autres ont discerné des éléments linguistiques tout à fait étrangers.

Des résultats ausssi considérables, dépassant la plupart de ceux dont l'érudition orientale s'était le plus glorifiée, ont produit nécessairement une réaction dans les écoles d'Outre-Rhin, et modifié les vues de ceux qui les dirigeaient. On ne mit plus en question dès lors l'opportunité de faire concourir le sanscrit aux progrès des sciences enseignées officiellement pour servir de préparation aux carrières libérales; il n'y eut désaccord que touchant la part qui serait attribuée à l'enseignement du sanscrit dans les fonds alloués à l'instruction supérieure. Des mesures furent prises en conséquence par la plupart des gouvernements de l'Allemagne. Il n'est pour ainsi dire point d'université célèbre en ce pays où l'on n'ait pas établi une leçon de sanscrit dans le nombre des leçons de nouvelle création ayant pour but l'avancement d'une branche déterminée de la science.

Sans doute, dans ce champ, beaucoup est laissé à l'initiative individuelle. Il reste aux sociétés savantes, aux académies, la mission de contribuer par les recherches personnelles de leurs membres, par des publications coûteuses qu'elles sont à même de patroner, à la solution des questions capitales qui concernent l'Inde, son histoire et sa littérature. Mais du moins la langue savante de l'Inde ne manque plus d'une notoriété officielle dans le programme des études supérieures. Seulement, qu'on ne s'y trompe pas, l'introduction presque générale du sanscrit dans les universités a pour première raison son étroite affinité avec un élément essentiel de notre culture intellectuelle, la philologie classique.

Jusqu'au commencement de ce siècle, la grammaire était restée

(1) Voir ses *Éléments de grammaire assyrienne* au tome XV du *Journal asiatique* de Paris (V[e] série, 1860).

une étude pratique fort limitée; les livres des grammairiens anciens ne fournissent point de vues profondes sur le premier essor, sur la constitution intime de la langue qu'ils enseignent; l'application qu'on en a voulu faire aux langues modermes a démontré clairement leur insuffisance. Cependant toute langue a une histoire : elle subit un continuel développement dans lequel elle ne se laisse jamais contraindre par les lois de la logique : de là des faits multiples qui doivent être comptés parmi les éléments indispensables d'une analyse approfondie et vraiment scientifique du langage. La conception historique de l'étude des langues devait donc amener une révolution dans la grammaire pour en faire une science : cette transformation totale, c'est un idiome d'un riche et puissant organisme, le sanscrit, qui l'a déterminée et qui l'a consommée.

On a enfin compris en quoi consiste l'affinité des langues, en apparence distinctes, remontant toutefois à une source commune, et comment en découle la parenté réelle de peuples réputés complétement étrangers les uns aux autres. Des premières inductions on est arrivé très rapidement à de merveilleuses applications d'une méthode toute nouvelle : on est tombé d'accord sur ce point que toute langue ne peut être bien connue que dans ses origines, et on s'est mis à rechercher l'état primitif de plusieurs langues en vue de mieux distinguer les ramifications qui en sont sorties.

Déjà l'investigation historique des langues connues a justifié par ses fruits les prévisions de ceux qui l'ont adoptée en principe, qui l'ont poursuivie avec confiance et qui en ont fait sortir les procédés de leur méthode. La grammaire comparée pouvait seule réparer les lacunes qui rendaient incomplète l'analyse grammaticale des langues classiques. Il était impossible autrefois de restituer l'histoire primitive soit du grec étudié dans la variété de ses dialectes, dans les inscriptions comme dans les œuvres littéraires, soit du latin rapproché des débris de l'ancien italique; on désespérait de rendre jamais compte des altérations qu'ils avaient subies l'un et l'autre avant d'arriver au point dominant de leur culture. Eh bien!

des faits, d'une part, c'est-à-dire des racines et des mots servant d'exemples en abondance, et d'autre part des conjectures fondées sur d'ingénieuses observations et comparaisons ont permis de suppléer au silence de l'histoire et à l'insuffisance des sources classiques. L'histoire des langues romanes ou néo-latines n'a progressé qu'en rapport avec le succès des études toujours plus vastes de la linguistique contemporaine. Croirait-on possible le travail systématique de M. Fr. Diez sur la grammaire et le dictionnaire étymologique des idiomes romans, s'il n'avait pas vécu dans un milieu aussi privilégié que l'université de Bonn l'a été de nos jours pour la philologie dans toutes ses branches?

Pourquoi le sanscrit a-t-il joué un rôle décisif dans la constitution de la nouvelle science, la synglosse ou la grammaire comparée? C'est à cause des qualités éminentes qui se trouvent réunies dans cet idiome. En effet, à un degré où des langues justement vantées n'ont pas atteint, celle-ci présente un développement harmonique dans toutes les parties de son euphonie et de sa grammaire. Ne tenons-nous pas des écoles de l'Inde une analyse vraiment scientifique de la langue religieuse et littéraire des Aryas : analyse qui comprend les faits les plus minces en apparence et qui rend raison des formes du discours jusque dans leurs moindres éléments? Aucun peuple ancien ne nous a transmis une théorie de sa langue parfaite jusque dans les détails, comme celle qu'ont élaborée les grammairiens hindous; leur travail a commencé de fort bonne heure, à en juger par les aphorismes de Pânini, reportés par la tradition dans un des siècles précédant immédiatement l'ère chrétienne. Après cela, il importe de toujours distinguer, quand il s'agit d'enseignement et de littérature classiques, l'étude grammaticale de la langue de l'interprétation des auteurs. C'est à la première qu'a été utilement appliquée la connaissance du sanscrit, et l'on dirait même que la philologie ancienne a été renouvelée de ce chef, si l'on considère à la fois la recherche des racines, la permutation des lettres, l'usage et la raison des flexions, la formation et la dé-

rivation des mots. Mais, par contre, il serait faux d'attribuer à la lecture des vastes productions d'une langue également ancienne aucun progrès décisif dans l'interprétation des écrivains grecs et latins. Les chefs-d'œuvre que ceux-ci nous ont laissés n'exciteront pas davantage notre admiration, quand même on aura débrouillé les dernières difficultés de l'étymologie, expliqué les dernières anomalies de grammaire. La syntaxe du sanscrit ne peut jeter quelque lumière sur les finesses ou les obscurités de la construction, sur les ellipses et les interversions, sur la hardiesse des tournures, dans les deux langues classiques, suivant le génie de chacune d'elles. C'est ici qu'il faut faire la part de l'indépendance avec laquelle des peuples de même origine formulent leur pensée à l'aide de mots composés d'éléments identiques, et c'est bien le cas de reconnaître que si les Grecs et les Romains furent les précurseurs du monde moderne, s'ils donnèrent la plus forte impulsion à la philosophie comme à la politique, comme aux sciences, on doit leur faire honneur, dans leurs langues et dans leurs arts, du génie de l'action et du sentiment irrésistible de la liberté.

Mais comment passer sous silence un second résultat acquis à la science par l'influence des études sanscrites en progrès? A mesure qu'on a fouillé dans les origines des langues indo-européennes, on a mieux aperçu le trésor primitif de civilisation qui appartient en propre aux ancêtres des nations aryennes dans leur domaine commun des contrées de l'Asie centrale. Ce trésor s'est éparpillé quand les tribus se sont détachées les unes des autres, quand des peuples divisés d'intérêts se sont brusquement séparés pour commencer des migrations lointaines. Chaque peuple, de son côté, a fécondé sa part d'héritage en lui donnant l'empreinte de sa forte originalité: or, sous ces traits neufs et individuels, on aperçoit encore les marques incontestables de la parenté des peuples congénères, dans les croyances et les traditions, dans les lois et les mœurs, dans les pensées et les sentiments. L'affinité se traduit de diverses manières et se manifeste par des signes incontestables, malgré des tendances

opposées. En d'autres siècles, et sous d'autres climats, des populations issues de la même race, sorties du même berceau, ont marqué leur passage par une espèce différente d'activité; ainsi se sont produites chez des nations qu'on appellerait sœurs, des conceptions aussi tranchées que celles des Hindous, des Grecs, des Latins : les systèmes idéalistes de l'Inde, les spéculations rationnelles d'Athènes et les formules inflexibles du droit romain. Il est autant de contrastes que de ressemblances entre les libres productions du génie littéraire dans l'Inde, dans la Grèce et dans l'Italie. Tout en admettant des nuances d'expression qui varient d'un zône à l'autre, on n'aperçoit pas de prime abord un même fond d'idées relativement aux caractères essentiels du beau. Habitués que nous sommes à l'ordre et à la mesure, nous aurions peine à ramener à notre point de vue les notions dominantes de l'esthétique indienne, en tant qu'elles sont opposées à la poésie et à l'art helléniques; aussi les *humanistes* auraient-ils grand tort de s'effrayer à l'avance des conséquences du parallèle qui sera transporté un jour du terrain de la philologie sur celui des idées littéraires. On verra, dans les aperçus qui terminent notre introduction, que nous n'avons eu garde de rien surfaire au profit des Hindous.

Quel n'est pas le puissant intérêt qui s'attache désormais à cette suite d'études, relevant toutes de la découverte du sanscrit, mais reliant étroitement le monde européen à l'antiquité orientale! C'est à l'aide des monuments de la linguistique que la science européenne a restitué d'une main sûre des époques de lutte et des périodes de progrès dans l'histoire des siècles les plus reculés. La grammaire comparée lui a fourni le secours de ses inductions et, à certains égards, elle ne serait elle-même, semble-t-il, qu'une branche de l'histoire comparée de la civilisation chez les peuples de même origine fondateurs des plus grands empires connus. Ainsi est-on parvenu, en refaisant l'ethnographie du monde ancien, à suivre la naissance et la diffusion des idées servant de fondement à la plupart des sociétés humaines depuis quatre mille ans. En

voici un éclatant exemple. Un écrivain suisse, Adolphe Pictet, à peine initié à la nouvelle philologie, avait démontré dans un livre couronné l'*affinité des langues celtiques avec le sanscrit* (1837). M. Bopp, peu après, l'a mise en valeur dans une dissertation spéciale (1839) et ensuite dans son ouvrage fondamental. Des fouilles patientes ont fourni à M. L. Diefenbach son recueil de *Celtica*, à d'autres la matière de curieux mémoires, enfin à M. Zeuss les éléments de sa *Grammatica celtica* en deux volumes (1853). De son côté, Ad. Pictet, généralisant ses recherches, a évoqué savamment les « Aryas primitifs », et tracé les *origines indo-européennes* dans un livre qu'il a pu intituler *Essai de paléontologie linguistique* (1) avec l'assurance et le tact d'un naturaliste exercé.

Mais il n'est pas besoin, après tout, de la prévision d'aussi vastes résultats que ceux qui viennent d'être obtenus, pour donner leur raison d'être aux études indiennes dans les systèmes modernes d'instruction publique. Après avoir été l'agent actif de ces découvertes de premier ordre, le sanscrit sera de nouveau un élément indispensable dans les recherches ultérieures qui les compléteront; mais il est aussi un instrument nécessaire dans des études générales de grammaire et de philologie. C'est bien à ce dernier titre que son enseignement a été régularisé dans les universités d'Allemagne presque sans exception : dans d'autres pays on ne lui a pas donné une si large application, comme si l'on avait confiance dans la propagande qui s'exercerait rien que par les livres au sein des classes lettrées. Mais l'expérience a déjà prouvé, et elle prouvera sans doute plus d'une fois encore que des livres même méthodiques ne suppléent pas à l'enseignement oral pour vulgariser la connaissance d'une langue savante telle que celle-ci. Des notions élé-

(1) Paris et Genève 1859 et 1863, 2 vol. gr. in-8°. — L'auteur mort en 1875 avait terminé la révision de ce grand travail publié en trois volumes (Paris, libr. Sandoz et Fischbach, 1878). — Notre pays vient de voir s'engager dans la même voie le P. J. Vandongheyn, auteur de trois essais sur le nom, le berceau et les migrations des Aryas.

mentaires de grammaire sanscrite doivent être transmises avec précision pour devenir utiles dans leur application à un groupe quelconque d'idiomes. Avant que les jeunes philologues abordent à leurs risques et périls une matière nouvelle d'observation, la plupart d'entre eux se passent difficilement d'une leçon qui résume les principes admis d'un commun accord jusqu'au jour où ils entrent eux-mêmes dans la carrière. La grammaire comparée des langues indo-européennes forme un cours institué à cet effet et resserré à dessein dans des limites fort étroites de temps; en Allemagne même on n'y consacre qu'un seul semestre de l'année scolaire, à moins que le maître ne rattache à un exposé sommaire du sujet des études personnelles où il est suivi par un petit groupe d'auditeurs dévoués (1). Un tel cours de grammaire comparée est susceptible d'applications fort variées, dont le choix serait le mieux déterminé par les circonstances. Il peut comprendre dans un même tableau l'analyse de toutes les familles de langues affiliées au sanscrit : c'est là sa plus grande extension; mais il comporterait également l'étude historique des deux langues classiques en rapport avec les résultats de la synglosse, et de même un tableau comparatif de tous les idiomes de la famille germanique, analysés systématiquement et au point de vue de l'histoire.

Des cours de grammaire comparée ainsi conçus, destinés à l'avancement de la philologie ancienne et des langues modernes, s'adapteraient fort bien aux nécessités de l'enseignement public dans des États où les ressources servant à le soutenir sont minces ou fort éparpillées. Ce ne serait pas trop présumer du bon vouloir de la jeunesse en Belgique que d'inscrire pareil cours, à titre de cours facultatif, au programme soit d'une école normale des hu-

(1) Dans son *Étude sur les universités allemandes* (Anvers 1863), un de nos maîtres les plus zélés, M. J.-E. Demarteau. nous paraît trop alarmé du dommage que la linguistique y causerait actuellement à la philologie classique, en absorbant les meilleures organisations, en entraînant un trop grand nombre vers un but spécial.

manités soit d'une faculté de philosophie et lettres. En fait, quelques savants de ce pays ont mis en pratique les procédés essentiels de la linguistique comparative dans des recherches qui avaient pour objet principal le flamand et les idiomes qui s'y rattachent de plus près dans une subdivision de la famille germanique. Feu Edouard Delfortrie a fondé sur de nombreux exemples les *Analogies des langues flamande, allemande et anglaise*, et ce n'est pas le moindre mérite de son volumineux mémoire (1), que d'avoir révélé aux Anglais, à leur grande surprise, l'étroite affinité de leur vieille langue, que peu d'entre eux lisent couramment, avec l'ancien flamand et même avec le dialecte parlé aujourd'hui dans la Flandre occidentale ; il n'a pu élucider l'origine et le sens des mots compris dans deux précieux glossaires sans établir à l'avance les permutations euphoniques qui en font reconnaître l'identité dans plusieurs langues et dialectes. Le sentiment national qui a remis en honneur la culture du thiois ou flamand trouve évidemment une légitime satisfaction à reconnaître l'ancienneté et la pureté de cet idiome parmi tous les rejetons de la souche teutonique. Une fois que l'éveil est donné sur le prix de pareilles notions, les classes instruites ne sauraient rester indifférentes à la poursuite des analogies remontant par une chaîne non interrompue jusqu'au berceau des peuples de notre race. Les affinités partielles, et les emprunts dont l'histoire peut rendre compte, piquent à bon droit la curiosité, comme on en a jugé en lisant la spirituelle lettre de l'académicien J.-X. Bormans, *Sur les éléments thiois (flamands) de la langue wallonne* (Liége, 1856). Les premiers termes étant connus, on cesse d'être indifférent à l'étude des termes les plus reculés, des langues mortes, telles que le *gothique* et le *scandinave* par exemple : objets de courtes monographies par lesquelles M. G. D. Franquinet a payé de bonne heure son tribut à la nou-

(1) Brux. 1858, 1 vol. gr. in-4° (extr. des Mém. cour. par l'Académie royale de Belgique).

velle littérature flamande (1). C'est aussi la cause de la vraie philologie qu'a plaidée M. le professeur Pierre Willems, dans une introduction aux poésies néerlandaises commentées par feu le chanoine David (2). On ne peut plus s'arrêter sur cette route jusqu'à ce qu'on ait donné leur rang aux langues mères de chaque famille.

M. Hippolyte Fortoul a créé en 1852, au début de son ministère, un cours de grammaire comparée parmi les cours publics de la Faculté des Lettres de Paris : le savant helléniste Benoît Hase, qui en fut le titulaire, a institué l'examen comparé et historique de toutes les langues d'Asie et d'Europe dont la parenté est définitivement reconnue; mais, n'ayant jamais abordé la théorie de la synglosse, il a toujours insisté de préférence sur les applications concernant les trois langues dites classiques dans son pays adoptif. Vers la même époque, M. Jules Oppert était autorisé à faire une leçon de sanscrit près la Bibliothèque impériale, et il en assurait le succès par la publication d'une grammaire (3). Ainsi, avant son voyage de découvertes en Mésopotamie, a-t-il gagné plus d'un titre à la chaire spéciale d'Assyriologie créée un peu plus tard en sa faveur. On rapporterait à un but analogue les publications relatives à l'étude du sanscrit faites par l'école de Nancy (4) : le terrain avait été préparé dans la capitale de la vieille Lorraine par les tentatives de M. le baron Guerrier de Dumast. Suivant les traces de cet orientaliste dévoué, M. Émile Burnouf, professeur de littérature ancienne à la Faculté des Lettres, et M. L. Leupol ont

(1) *Verhandeling over de gothische Litteratuer*. Leuven 1846, in-8°. — *Noordsche Litteratuer. Verhandeling over de Volö-spa, enz*. Antwerpen, 1846, in-8°.

(2) *Nederlandsche Gedichten met taal- en letterkundige aanteekeningen*. Leuven. gebr. Vanlinthout, 1869, vol. in-8°.

(3) Berlin, Springer; Paris Franck, 1863, 1 vol. in-8° (pp. XXII-238).

(4) V. nos articles dans la *Revue de l'instr. publ. en Belgique*, tome III, janv. 1860, pp. 12-24, et tome V, décemb. 1862, pp. 377-388, et aussi notre notice sur *les quatre Facultés de Nancy*, Louvain, 1873, gr. 8.

répandu autour d'eux le goût des études sur l'Inde. Ils se sont associés pour la rédaction d'une grammaire où ils donnent à l'aide d'un système de transcription en lettres latines la majeure partie des mots et des textes indiens ; leur *Méthode pour étudier la langue sanscrite*, dont la seconde édition a paru en 1861, présente le même plan que les Méthodes de grammaire grecque et latine de J.-L. Burnouf, jusqu'ici les plus répandues en France. Les mêmes auteurs ont entrepris, en combinant l'usage des caractères dévanagaris avec leur transcription conventionnelle, la publication d'un *Dictionnaire classique sanscrit-français*, où ils résument les travaux de Wilson et des anciens lexicographes (1).

Nous n'achèverons pas cette récapitulation des principaux efforts tentés de nos jours pour propager des notions de grammaire comparée, sans constater les rapports qui unissent cette science à une science plus ancienne, représentée chez les modernes dans de nombreux écrits sous la dénomination de *grammaire générale*. Celle-ci est une science plus abstraite et plutôt théorétique ; elle touche de près au domaine de la philosophie : on la prendrait même pour la contre-partie ou la contre-épreuve d'un cours de logique ; on l'appellerait en quelque sorte la logique appliquée à la grammaire. Telle est la valeur qui lui a été attribuée par un grand linguiste, le baron Silvestre de Sacy, dans un petit ouvrage imprimé en 1798 pour la première fois et rendu populaire par un long usage dans les écoles de divers degrés. En reprenant le même titre, *Principes de grammaire générale*, le professeur P. Burggraff, élève distingué de M. de Sacy, s'est tenu au même point de vue ; il a défini son livre, fruit d'une expérience mûrie dans l'enseignement, « exposition raisonnée des éléments du langage (2) ; » il a appelé la *grammaire générale* « l'ensemble des lois et des principes auxquels l'homme obéit dans son langage, soit par nécessité soit

(1) Un vol. de 780 pages, gr. in-8° à 2 col. Paris-Nancy, 1865.
(2) Liège, H. Dessain, 1863, 1 vol. gr. in-8°.

par un sentiment instinctif, » et a revendiqué pour cette étude le titre de science. Voulant être fidèle à son plan, le savant philologue a usé fort discrètement des exemples que lui aurait fournis en abon- sa connaissance approfondie des langues sémitiques et des subtilités de la grammaire arabe; il a eu en vue les principes communs à toutes les langues, faisant allusion de préférence à celles qui sont les plus connues des jeunes gens, et il s'est proposé d'en éclaircir et d'en expliquer dans la mesure possible les phénomènes les plus remarquables.

Il n'y a, il ne peut y avoir qu'une grammaire générale, de même qu'il n'y a qu'une logique. Mais la grammaire comparée qui traite non-seulement des principes des langues, mais encore et surtout de leurs rapports, qui est plutôt la physiologie du langage, n'est pas une dans le même sens. Quelle que soit la tendance des découvertes et des travaux en progrès à faire remonter les langues à une même source, la science de la grammaire comparée comporte autant de grandes divisions qu'il y a de groupes principaux d'idiomes rattachés les uns aux autres par la prédominance de lois au fond identiques. Ce sont donc autant de branches de la même science comparative qui comprennent les langues aryennes ou indo-européennes, les langues sémitiques, les langues appelées aujourd'hui touraniennes (1), et les langues monosyllabiques inférieures à toutes les précédentes sous le rapport de l'organisme grammatical. Tandis que ces dernières emploient leurs racines isolément et sans aucune altération; tandis que les langues touraniennes forment les mots par *agglutination*, c'est-à-dire par l'union d'éléments secondaires et variables à une racine invariable, à un élément principal, incorruptible, les langues aryennes et les langues sémitiques subissent un système de flexion et d'amalgame dans lequel leurs racines se combinant pour former des mots sont altérées sensiblement.

(1) Ce nom leur a été donné pour désigner les races nomades qui les parlent au nord de l'Asie et dans plusieurs contrées méridionales jusqu'à la Polynésie.

Ce serait une illusion que de croire la grammaire générale définitivement constituée parce qu'elle a été résumée par les modernes en quelques considérations d'un sens profond, mais facilement intelligibles dans les écoles, sur les éléments du discours. Si proche qu'elle soit de la philosophie, elle gagne beaucoup à être animée et vivifiée par des traits empruntés à l'histoire des langues qui sont la parole en action. C'est ce qui distinguait les leçons d'Eugène Burnouf sur cette partie de la science, quand jeune encore, il fut nommé, en 1829, maître de conférences à l'École normale. Il ne fut pas compris et on s'alarma : il fut en quelque sorte chassé en 1832, sous prétexte qu'il donnait aux élèves trop d'idées scientifiques, et la conférence de grammaire générale fut supprimée du même coup. Le grand indianiste l'a quelquefois rappelé à ses amis.

Que dire après cela de la durée et des difficultés de la tâche? La grammaire comparée, comme toutes les branches de la linguistique, est une science qui s'enrichit, qui se parfait, qui se complète tous les jours. Elle a pour organes des travaux qu'elle réclame sans interruption, des écrits périodiques, des recueils spéciaux qui propagent à l'instant soit les faits nouveaux incessamment observés, soit les conjectures qui se font valoir à titre d'essais ingénieux avant la solution des petits comme des grands problèmes. Elle a sa part dans l'activité d'une société philologique qui a son siége à Londres et qui publie chaque année un précieux volume de ses Mémoires sans exclusion d'aucune langue : *Transactions of the Philological Society*.

La lecture des revues créées expressément pour donner une prompte publicité aux moindres recherches de philologie est à elle seule une tâche qui doit être incessante et sérieuse pour porter ses fruits; le discernement du philologue y est sans cesse mis en demeure de se prononcer au sujet des hypothèses qui se mêlent, en cette matière, presque infailliblement à des recherches systématiques et en partie décisives. C'en est assez de citer à ce propos

celles des revues philologiques de l'Allemagne qui ont soumis au scalpel de la critique tout spécialement les langues affiliées au sanscrit, tandis qu'il en est d'autres, s'occupant en général de la philosophie du langage, d'inductions psychologiques et d'observations synthétiques tirées des langues du monde entier. Au nombre des premières, on mentionnerait d'abord la *Revue pour la science du langage*, publiée de 1845 à 1853, par M. Albert Hoefer, professeurs de philologie orientale et comparée à Greifswald (1). C'est ensuite le recueil périodique publié à Berlin, sous la direction de M. le Dr Adalbert Kuhn : *Zeitschrift für die vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete des Deutschen, Griechischen und Lateinischen* (2). Ce recueil a représenté depuis trente ans le mouvement le plus actif de la philologie allemande dans les études qui relient l'Inde ancienne aux Grecs et aux Romains d'une part, de l'autre aux peuples de race et de langue germanique ; le grec, le latin, et l'allemand sont les idiomes qui y ont été l'objet de dissertations spéciales et approfondies, principalement en rapport avec le sanscrit, mais sans exclusion d'autres langues de même souche invoquées nécessairement dans tout parallèle complet. M. Adalbert Kuhn et ses collaborateurs aussi ingénieux que persévérants ont bien des fois reconstruit l'histoire des idées par l'analyse et l'histoire des mots, et plusieurs de leurs travaux ont jeté une très vive lumière sur la mythologie aussi bien que sur l'ethnographie des peuples qui ont le plus brillé par leur développement intellectuel et politique.

Une seconde publication a été fondée expressément peu d'années après pour servir de complément à la première dans le champ des mêmes études de haute philologie : c'est encore M. le Dr Ad. Kuhn qui, en collaboration avec M. A. Schleicher et avec le concours de divers savants, a fait paraître un recueil de linguisti-

(1) *Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache.*— Greifswald, 4 v. in-8°.

(2) Berlin, Ferd. Dümmler, 1852-1878. 24 vol. in-8°, en six livraisons par an, avec tables.

que comparée qui poursuivit un but analogue sur le terrain d'autres idiomes (1), les langues aryennes parmi lesquelles le zend, les langues celtiques et les langues slaves.

Les recueils que nous venons d'énumérer marquent d'année en année le progrès d'investigations poussées jusqu'aux minces détails dans chaque ramification de la science nouvelle; ils mettent en circulation sans retard et conservent les richesses dûment amassées. Mais de temps à autre, il est indispensable que les principes mêmes de la science soient exposés de nouveau et condensés dans des traités d'un caractère didactique : c'est l'objet de livres savants comme celui de M. Bopp, dont un demi-siècle a confirmé la profondeur et l'autorité; ou bien encore des travaux analytiques comme ceux que M. Pott a poursuivis sous différents titres (2) en complément de ses *Etymologische Forschungen (Recherches étymologiques)*, accrues de beaucoup par l'auteur dans leur dernière édition (1859-1861); c'est également le but que se sont proposé M. Rapp et M. Schleicher en composant à leur tour des traités méthodiques et abrégés de grammaire comparative. Aujourd'hui la France n'a plus à envier à l'Angleterre la version exécutée avec intelligence d'un livre capital tel que celui de Bopp (3). C'est l'œuvre de M. Michel Bréal qui a déployé d'un bout à l'autre la même précision et la même sagacité : en retour de cet immense

(1) *Beiträge für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Arischen, Celtischen und Slawischen Sprachen*. Berlin, F. Dümmler, 1858-1870, vol. I-VI, in-8°. — M. Ad. Kuhn est mort le 5 mai 1881.

(2) On citerait des monographies sur les noms de nombre, sur les noms des personnes en plusieurs langues, etc. qui font application de la linguistique à l'histoire des arts et des mœurs chez les anciens peuples.

(3) *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. François Bopp, traduite sur la deuxième édition, etc. en 4 volumes grand in-8°. (Paris, Imprimerie Nationale, 1866-1872.) — Un registre détaillé a été rédigé en 1874 par Francis Meunier. — Voir sur la *Vergleichende Grammatik* de Bopp la grande histoire de la philologie orientale en Allemagne, par Benfey, pp. 470-515.

service rendu à la science, il a obtenu la chaire de grammaire comparée transportée de la Sorbonne au Collége de France, et pris place dans les conseils du haut enseignement.

Un excellent exemple a été donné par M. Adolphe Régnier, aujourd'hui membre de l'Institut, dans son *Traité de la formation des mots de la langue grecque,* avec des notions comparatives sur la dérivation et la composition en sanscrit, en latin et dans les idiomes germaniques (3). Afin de ne point perdre de vue l'objet principal, il a placé à dessein ces éléments de comparaison sous forme d'appendice à la suite de chaque chapitre. On ne pouvait prendre une meilleure voie qu'il ne l'a fait pour montrer la rigoureuse application de l'analyse philologique aux noms et aux verbes grecs que l'on qualifiait de racines sans les avoir décomposés. Les esprits encore hésitants seront convaincus par son travail consciencieux et longuement mûri de l'excellence des nouvelles méthodes; ils découvriront qu'il fallait les études patientes d'un helléniste doublé d'un indianiste pour donner à la France un livre classique aussi achevé.

L'enseignement littéraire, dira-t-on, a son essor indépendant de l'analyse des éléments du discours, des racines et des formes : assurément il faudrait craindre d'étouffer l'élan qu'il est seul capable d'imprimer aux esprits; mais il y a lieu de croire que l'admiration des productions du génie littéraire sera d'autant plus grande et plus durable qu'elle s'alliera à une intelligence profonde des ressources d'une langue, de ses caractères originaux et de ses richesses propres. Or, on n'arrivera à cette intelligence que si l'on donne l'enseignement philologique pour auxiliaire, dans une juste mesure, à l'étude de la forme, à la critique des œuvres.

(3) Paris, Hachette, 1855, 1 vol. in-8°. — Le fond de ce traité a été imprimé d'abord dans deux éditions du *Jardin des racines grecques.*

§ IV.

DE L'AGE DES PRINCIPAUX MONUMENTS DE LA LITTÉRATURE SANSCRITE.

Des notions de chronologie ne peuvent manquer complétement à l'étude littéraire de l'Inde : il importe au plus haut point de rechercher, de fixer même, si c'est possible, la date de ses monuments écrits conservés jusqu'à nous ; car, sous peine de tout confondre, on doit les mettre en rapport avec la marche de la civilisation dans ce grand pays. Mais, si difficile qu'il soit de rétablir l'ordre des événements chez un peuple qui, dédaignant la réalité, n'a point écrit son histoire véritable et n'a attaché aucune importance au calcul du temps, qu'on sache du moins qu'il existe quelques points de repère fournissant des synchronismes à l'histoire universelle.

Si les dates positives font défaut presque toujours, les ouvrages eux-mêmes, dûment consultés, révéleront quelque lumière sur leur âge. Qu'on en interroge à la fois les idées et le style, et l'on distinguera avec certaine assurance les productions antiques des œuvres d'imagination, les ouvrages collectifs et nécessairement anonymes des écrits tout personnels portant des noms propres : on n'aura pas toujours atteint le but, mais du moins sera-t-on sur la voie de fécondes hypothèses. Que si, ensuite, on recherche la citation que les auteurs indiens ont faite de livres plus anciens que les leurs, on apercevra l'influence réciproque et la succession vraisemblable de la plupart des écrits connus. En établissant de la sorte l'antériorité d'un certain nombre de livres, on aura restitué une chronologie interne, comme l'appelle M. le docteur Albert Weber (1), tirée de la littérature même et vraiment satisfaisante pour l'esprit dans des recherches d'une nature aussi délicate.

Et puis n'a-t-on pas pour garantie des inductions historiques

(1) *Academ. Vorles. über die Indische Literaturgeschichte* (2e édit. pp. 6-7, 1876).

l'idée du développement d'une grande littérature nationale comme la littérature sanscrite serait qualifiée à bon droit? Les études contemporaines ont fait découvrir des lois d'affinité dans l'essor indépendant des langues de même souche : il n'en est pas autrement de l'art et des lettres. On observera sans nul doute une gradation semblable, des progrès analogues dans l'histoire particulière d'une littérature restée si longtemps inconnue, mais rattachée plus étroitement par son organisme grammatical aux littératures de l'Europe qu'aucune autre littérature asiatique.

Des données chronologiques, fussent-elles moins précises que celles qui sont acquises à d'autres parties de l'histoire ancienne, porteront quelque jour la lumière dans la masse énorme de textes sanscrits qu'on a retrouvés dans l'Inde. En dehors du prix qu'elles donneront à des classifications littéraires, elles auront une valeur considérable pour l'appréciation des doctrines indiennes : car on en revient toujours à mettre en question ce qu'il y a d'ancien et ce qu'il y a d'original dans les religions et les systèmes qui ont eu l'Inde pour théâtre. Grâce à l'analyse raisonnée des sources, s'évanouira la fantasmagorie des théories mythologiques qui ont fait briller dans les siècles les plus reculés de l'Inde une antique sagesse supérieure à celle de toutes les écoles anciennes; de même se dissiperont ces spécieuses conjectures qui font de l'Inde dans un sens absolu le berceau de l'humanité, la source de toutes les religions, le foyer de toute culture intellectuelle.

Le problème restera enveloppé longtemps encore de bien des obscurités; mais au moins il sera dégagé de plus d'une grosse erreur, provenant de spécieuses hypothèses. Il importe aux philosophes, aux théologiens, aux historiens, de savoir à quoi s'en tenir sur les dogmes réputés sacrés, ou sur les traditions réputées primitives dans cette collection d'anciens livres transmis jusqu'à nous sous la garde du brahmanisme; l'Inde vient en aide sous ce rapport à une tâche laborieuse du siècle actuel dans le champ de l'histoire, le tableau universel des religions et des cultes, l'analyse

du sentiment religieux sous toutes ses formes. C'est rendre à la science d'éminents services que d'interpréter les écrits des Indiens avec une scrupuleuse fidélité, et d'y rechercher ensuite la transformation des croyances et des religions nationales depuis les idées simples du Véda jusqu'aux étranges superstitions des sectes modernes (1).

Que la littérature de l'Inde doive être reportée assez haut dans l'antiquité profane, il n'y a point actuellement de doute sérieux à ce sujet : on a déjà répondu surabondamment à ceux qui avaient nié l'ancienneté du sanscrit sur de simples présomptions (2), comme à ceux qui l'avaient assimilé à une œuvre artificielle pour laquelle d'habiles grammairiens, forts en grec et en latin, se seraient associés à de patients mythologues ; ce fut là l'étrange ressource des esprits qui se refusaient à croire à l'existence d'une véritable littérature chez des peuples d'Asie qu'ils réputaient sauvages.

Il serait difficile aujourd'hui de pousser aussi loin la méprise, de défendre avec quelque succès des opinions extrêmes sur la civilisation et la littérature de l'Inde : personne ne leur assigne plus cette fabuleuse antiquité que l'on s'était empressé de leur attribuer sur une vague renommée, et, d'autre part, aucun auteur ne prétend,

(1) Versé dans la lecture des ouvrages indigènes, M. John Muir, ancien fonctionnaire de la Compagnie des Indes, s'est livré à des recherches comparatives d'une grande portée sur les divinités des Ecritures védiques et sur celles qui forment le panthéon indien fort agrandi dans les poëmes épiques et mythologiques. Voir ses *Original sanscrit texts on the origin and history of the people of India* (London. 1861-62, vol. III et IV, 1870, vol. V).

(2) Dans ses *Leçons sur la science du langage* (première série, 1861, chap. 4 et 5), M. Max Müller a réfuté de tels préjugés à propos de la classification et de la généalogie des langues. Ces leçons faites à Londres pour mettre les découvertes de la linguistique à la portée d'un grand public ont été traduites en français par MM. Perrot et Harris (Paris, Durand, 1864, 1 vol. in-8°). L'auteur a publié la seconde série de ses *Lectures* ou conférences de 1863, où il confirme en plusieurs endroits ses premières démonstrations, et qui a mérité le travail des mêmes traducteurs (2 vol., 1867-68).

par esprit de contradiction, les renfermer dans quelques siècles de l'ère moderne. S'il est, dans ces derniers temps, une tendance digne d'être remarquée à cet égard, c'est celle qui ressort des sérieux travaux de plusieurs philologues renommés, incessamment occupés du dépouillement des manuscrits, entre autres M. le professeur Weber, et d'après laquelle la plupart des monuments sanscrits devraient être placés fort au-dessous de leur âge présumé, c'est-à-dire de l'âge qui leur avait été attribué à l'époque de leur première découverte. Quoiqu'on ait qualifié de réaction cette tendance contre des suppositions erronées et vagues, on aurait peine à refuser confiance à des inductions d'histoire littéraire, tirées directement des textes, comme celles qui ont pris cours sur la garantie des opinions défendues par plusieurs savants.

On est du moins en possession d'une notion générale, mais sûre, au sujet des plus anciennes compositions connues en langue sanscrite : celle qui les place un millier d'années avant l'ère chrétienne, ou qui, en d'autres termes, leur donne un âge d'environ trois mille ans par rapport à nous : une telle donnée est de nature, nous paraît-il, à satisfaire et à rassurer les esprits les plus circonspects sur les origines d'une grande littérature. Il n'est point d'ouvrage sanscrit antérieur au corps des écritures sacrées portant le nom de Védas. Après l'examen le plus minutieux de ces livres, des indianistes d'une très grande autorité n'ont pas osé faire remonter la composition des parties les plus anciennes au delà du XIVe siécle avant J.-C., et ils n'ont pas reculé la limite de temps fixée par Jones et Colebrooke sur la foi de la tradition indigène. Le savant éditeur du Rigvéda (1), M. Max Müller, a tracé de main de maître le tableau de l'ancienne littérature sanscrite (2), et il en a placé le

(1) Les éditeurs des autres Védas qui ne peuvent le disputer au Rig en ancienneté, MM. Weber, Benfey, Roth et Whitney, n'ont pas formulé de théorie historique qui s'écarte sensiblement des vues de M. Max Müller.

(2) *A History of Ancient Sanscrit Literatur so far as it illustrates the primitive Religion of the Brahmans* (cité plus haut page 8. 1 vol. in-8°). Ce

développement complet dans l'espace d'environ mille ans, du XIIe au IIe siècle avant notre ère. On distinguerait avec lui dans cet intervalle quatre périodes répondant au caractère et à la destination des ouvrages qui leur appartiennent(1), sauf à en étendre quelque peu la durée d'accord avec les vues élevées et conciliantes de l'auteur. Cependant, ne ferait-on pas commencer beaucoup plus tôt, fort au delà de l'an 1200, la première période, celle du *Chhandas*, c'est-à-dire de l'inspiration et de la création poétique, remplie par les libres essais de plusieurs générations de chantres et de poëtes?

Nous assistons pour ainsi dire, avec un certain charme d'illusion, à l'épanouissement d'une ancienne littérature religieuse et poétique, que nous a si bien décrit le célèbre indianiste d'Oxford. Nous admettons volontiers la priorité des invocations qui ont le ton et la forme d'hymnes; dans ces textes mesurés il existe un fond réellement antique où s'est conservé le naïf enthousiasme de l'improvisation, et où la mesure *(Chhandas)* a donné son nom à la composition même. Nous apercevons un second travail dans la réunion de ces cantiques en séries de prières *(Mantras)*, provenant de plusieurs familles ou écoles de Rischis, les poëtes dits inspirés; nous ne nous refusons point à croire que ces grands recueils ont été transmis oralement pendant plus de quatre cents ans sans le secours de l'écriture à laquelle les chants ne font aucune allusion. Ce ne sera pas assez après cela d'assurer par des gloses la conservation et l'intelligence des hymnes sacrés : on verra éclore sous la même inspiration des écrits de science spéculative et de discipline liturgique, portant les titres d'*Oupanischads* et de *Brâhmanas*; la philosophie religieuse, théologie et métaphysique, se détachera des

livre neuf est le fruit des travaux mûris de M. Müller sur les documents les plus précieux alors inédits pour la plupart. Un excellent résumé, avec aperçus critiques, en a été donné par M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Journal des savants* (1860-1861).

(1) Le *Chhandas*, de l'an 1200 à 1000; les *Mantras*, de 1000 à 800; les *Brâhmanas*, de 800 à 600; les *Soûtras*, de 600 à 200.

travaux de pure exégèse et grandira promptement par l'influence de la caste des Brâhmanes parvenue déjà à la suprématie sur les deux autres. L'enseignement oral ne suffira plus à partir du VIe siècle pour maintenir intact le dépôt des écritures soi-disant révélées : il se fera, en dehors de leur canon, des traités spéciaux du nom de *Soûtras* (littéralement « fil, tissu »), sur toutes les sciences nécessaires à l'interprétation du Véda; leur forme est celle de sentences très concises, qui ne seront pas entendues sans instruction préalable.

C'est l'Inde elle-même qui nous a donné toute garantie sur l'origine et sur l'authenticité de cette vaste collection de livres en vers et en prose, qu'on appellera désormais la littérature du Véda; les gloses multipliées sous le contrôle desquelles ils nous sont parvenus nous répondent de leur rédaction dans une période précédant de beaucoup celle des autres monuments littéraires du même peuple. C'est au point que l'idiome primitif de l'Inde aryenne serait désigné au mieux par le nom de langue védique pour distinguer nettement ses productions, tandis qu'on rapporterait à la langue sanscrite, son héritière, les œuvres fondées sur les mêmes éléments de grammaire et de lexique, mais portant partout les traces d'une composition savante.

Que dire maintenant de l'âge des autres monuments de la littérature indienne qui sont déjà connus par des éditions, par des versions ou par des analyses? Certain nombre d'ouvrages sanscrits serait antérieur de quelques siècles à l'ère chrétienne, du moins si l'on en considère la première rédaction; mais pour la plupart cependant, ils n'ont vu le jour que dans l'intervalle qui sépare le commencement de notre ère de la fin de notre moyen âge. Pour juger de l'ancienneté relative des premiers, on ne possède jusqu'ici aucun moyen de comparaison plus sûr que leur rapport avec le Bouddhisme, dont la propagation a commencé au sixième siècle avant Jésus-Christ : l'histoire littéraire de l'Inde peut prendre, semble-t-il, cet événement pour point de départ de ses conjectures,

comme M. Lassen, dans ses Antiquités indiennes, en a fait une des bases de l'histoire politique de ce pays. Nous nous tiendrons au calcul le plus généralement admis, en parlant ici des opinions reçues sur la date des monuments sanscrits du Brahmanisme.

Le code de Manou est, sans contredit, une des productions importantes de la période qui a suivi celle des Védas. Seulement ce poëme, en douze livres, tel que nous le possédons, n'est pas une œuvre fondue d'un seul jet, et il a subi plus d'un remaniement depuis l'époque de sa première rédaction. D'après le tableau qu'il nous donne de l'état social et politique de l'Inde, on a lieu de croire que, dans son canevas principal, il a précédé les conquêtes d'Alexandre et les royaumes grecs d'Asie. Mais on a tiré dernièrement des indications plus précises du rapport des doctrines de Manou, savamment analysées, avec des systèmes philosophiques et religieux nés sur le même sol, et la plus ancienne rédaction du code serait placée, en conséquence, vers le cinquième siècle avant Jésus-Christ (1). Voici le fondement de cette nouvelle solution, plus plausible que les précédentes. Le *Mânava-dharma-çâstra* contient les germes de la philosophie Sânkhya, qui a contribué pour une grande part à la naissance du Bouddhisme, et, sans nommer cette religion rivale, il fait allusion à l'opposition de ses sectateurs aux écritures et au sacerdoce brahmaniques. Que l'on considère la mythologie ou les principes de science politique, la religion ou le droit, le *Çâstra* nous représente la société indienne à une époque immédiatement antérieure à la grande lutte des Brâhmanes et des Bouddhistes, et aussi à la prompte extension des cultes de Çiva et de Vichnou au détriment du culte de Brahmâ.

Si l'on applique des procédés semblables à ces grands poëmes

(1) Voy. Dr Fr. Johaentgen, *Ueber das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophische literatur-historische Studie*. Berlin, 1863, in-8°. — La rédaction du code de Yadjnavalkya, publié et traduit par Stenzler, ne remonterait pas au delà du commencement de l'ère chrétienne (Lassen, *Antiq. Ind.*, t. II, p. 469, t. IV, p. 789).

qui constituent la littérature épique des Hindous, on se convainc bientôt que leur première ébauche appartient seule à une époque relativement ancienne, comme celle que nous venons d'attribuer au code de Manou. Un récit héroïque fut le thême successivement amplifié par d'autres récits d'où est sorti un corps d'ouvrage d'une excessive longueur. Le *Râmâyana* est un immense poëme, si on le compare à nos épopées classiques; mais du moins il offre le plan d'une action que le génie d'un seul homme, Valmîki, a pu conduire à son terme; malgré des interpolations dues à d'autres mains, il serait reporté au plus haut jusqu'au troisième siècle (1). Il n'en est pas de même du *Mahâbhârata,* la plus considérable des deux épopées indiennes, dont on évaluerait le contenu à environ deux cent mille vers (2). Sans nier qu'il n'ait conservé des traditions tout à fait antiques, on est forcé d'assigner le travail successif de plusieurs écoles à la composition d'une œuvre qui renferme tant d'éléments disparates : car c'est à peine si l'action véritablement épique, la grande guerre des descendants de Bharata, remplit la quatrième partie du poëme. Si ce premier noyau n'est pas moins ancien que le récit fondamental du *Râmâyana*, si, peut-être, la rédaction en était répandue et même célèbre dans les derniers siècles de l'antiquité, on devrait, par contre, rejeter jusque dans les premiers siècles de l'ère moderne les accroissements qu'il a reçus (3). Les épisodes accumulés ont fait rentrer en substance toutes les aventures héroïques dans le cadre d'une œuvre que les Brâhmanes avaient intérêt à rendre populaire à cause du rôle qu'y remplit Vichnou incarné en Krichna, un de leurs grands dieux,

(1) Telle est, par exemple, l'opinion de M. Monier Williams, dans les leçons qu'il a faites à Oxford et ensuite publiées sous le titre de : *Indian epic poetry* (Londres, 1863, in-8°, pp. 3 et suiv., p. 43, note) et dans son *Indian Wisdom*, p. 319.

(2) Plus de cent mille distiques, tandis que le *Râmayana* ne dépasse pas vingt-quatre mille distiques, environ cinquante mille vers.

(3) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, pp. 485 et suiv., p. 839; et t. II, p. 499-500.

et les nombreuses digressions, se rapportant à la législation civile et aux devoirs religieux, ont chargé le poëme de compilations didactiques étrangères au sujet primitif.

On peut être plus affirmatif encore sur l'âge inférieur des *Pourânas*, poëmes mythologiques qui se rattachent aux épopées indiennes comme légendes et comme récits : ils sont tirés d'un fond ancien, comme l'indique leur nom, « les Antiques, » et il y eut des ouvrages de ce titre avant ceux que l'Inde a conservés. Les principaux *Pourânas*, qui nous offrent les croyances brahmaniques, amplifiées avec une grande liberté d'invention, appartiennent, pour la plupart, en toute certitude, à la fin du moyen âge, et ils témoignent de la décadence des religions nationales absorbées en une multitude de sectes.

Sous le rapport de l'âge des poëmes et des traités philosophiques, il y a, sans contredit, une grande différence entre la date présumée de l'apparition des doctrines qu'ils exposent et celle de leur composition, qui n'est pas toujours exactement connue. Ainsi, les principes du *Sânkhya* ont été répandus dans l'Inde six à sept siècles avant l'ère chrétienne, tandis que les écrits qui nous les font connaître sont postérieurs à cette ère; ainsi encore, le panthéisme idéaliste s'est développé et a régné longtemps à l'ombre des ermitages brahmaniques avant de trouver sa dernière expression dans les travaux relativement modernes de la *Mîmânsâ* et du *Védânta*.

Les œuvres les plus savantes de l'art poétique des Indiens se sont transmises dans leurs écoles où elles étaient des objets d'étude et d'admiration à la fois; mais le plus souvent elles ne sont pas accompagnées de renseignements sur la personne et l'époque des auteurs. Les ouvrages les plus vantés ne peuvent revendiquer une bien haute antiquité; on se figure le mieux la production des drames et de quelques autres poëmes célèbres dans ces royaumes du nord-ouest de l'Inde où le Brahmanisme était florissant au commencement de notre ère, après avoir reconquis la prépondérance sur le Bouddhisme. La lecture de ces œuvres ne permet pas de les croire

plus anciennes, si l'on juge le fond et la forme, si on tient compte des mœurs qu'elles décrivent et de la prétention des auteurs à étaler partout leur esprit ou leur habileté. Drames, poëmes héroïques, descriptifs, élégiaques et érotiques, sentences de morale mises en vers, toutes ces œuvres reflètent les phases moyennes de la civilisation brahmanique. Le nom le plus saillant de cette phase de la poésie indienne, celui de Câlidâsa, n'est pas celui d'un contemporain d'Auguste, comme on l'avait cru longtemps; selon Lassen, il a été illustré par un poëte qui vivait à la cour des Gouptas, sur la limite du deuxième et du troisième siècle après Jésus-Christ. Les ouvrages de Câlidâsa et de ses émules ne sont pas dénués de beauté; mais il n'est plus permis de conserver des illusions sur le temps et les circonstances de leur production. Ils sont à une distance incommensurable des premiers essais de la langue poétique qui atteste, dans le *Véda*, la jeunesse et la force de la race dominatrice des Aryas.

La littérature du Bouddhisme qui a porté ses premiers fruits dans l'Inde, son berceau, pourrait prétendre à une certaine antiquité, si on avait conservé les livres rédigés après la mort du Bouddha Çakyamouni pour propager son enseignement. Mais ces livres, probablement écrits pour la majeure partie dans des dialectes pracrits (dérivés), c'est-à-dire dans les idiomes populaires qui avaient servi à la prédication de la doctrine, ont été retouchés et classés dans les anciens conciles tenus au nord de l'Inde.

§ V.

VUES GÉNÉRALES SUR L'ESTHÉTIQUE INDIENNE ET SUR LA VALEUR LITTÉRAIRE DES MONUMENTS DE LA LANGUE SANSCRITE (1).

Quand s'est faite la première vulgarisation des ouvrages sanscrits, on a été longtemps exposé à d'étranges méprises au sujet de

(1) C'est l'objet de la notice que nous lûmes en octobre 1864 à la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique : *du beau littéraire dans les œuvres du génie indien.*

leur mérite aussi bien que de leur âge. Il était facile de se tromper sur les beautés de la forme, de les surfaire d'après les modèles traduits de prime d'abord; mais on put rectifier bien des jugements extrêmes, à mesure qu'on eut sous la main des sources de plus d'un genre. Et puis, ne sommes-nous pas aujourd'hui dans de meilleures conditions d'impartialité, préservés à une assez grande distance de temps, de l'espèce d'engouement ou bien du froid dédain qui accueille en général une étude nouvelle?

Il n'est pas besoin, pour apprécier le beau dans la littérature sanscrite, de disserter sur l'existence du beau avec ses différentes notes et nuances chez les peuples de toute race, et sur les signes auxquels on le reconnaîtrait dans des productions fort éloignées de nos idées. Dans une esthétique générale, comme dans un traité philosophique sur l'histoire de la morale, on aurait à dire en quel sens et dans quelle mesure les notions du beau et du bon ont été réalisées par l'art à la Chine, au Japon, en Egypte et au Mexique, aussi bien que dans l'Inde, en Italie et en Grèce : tel ne peut être notre dessein.

Quand il s'agit d'une littérature qui correspond dans son développement séculaire à l'existence d'une grande société, d'une civilisation originale, il est légitime de chercher des termes de comparaison chez les nations qui ont exercé l'empire le plus long sur la culture de l'esprit humain; il est indispensable d'interroger surtout d'autres littératures dont l'évolution s'est faite dans des conditions analogues de temps, de croyances et de mœurs. Ce n'est donc pas un parti exclusif que de donner le premier rang dans ce parallèle à la littérature grecque; car elle se distingue entre toutes les autres par le déroulement normal de ses œuvres, et elle a fourni dans ses genres principaux les bases des théories littéraires prévalant jusqu'aujourd'hui chez les peuples les plus éclairés. Bien plus, la civilisation hellénique a des affinités non moins étroites avec celle de l'Inde, que la civilisation des nations indo-européennes qui se sont établies de temps immémorial sur

notre continent et qui ont constitué des états indépendants. L'organisme des langues propres à tant de nations est un des liens les plus forts qui les rapprochent et les unissent. Aussi n'y a-t-il pas, en réalité, une opposition tranchée, absolue, entre l'esthétique indienne telle qu'elle ressort des ouvrages sanscrits et l'esthétique qui a dominé dans le monde gréco-romain et ensuite dans tous les foyers de culture intellectuelle en Occident. Le contraste peut paraître fort; mais il ne va pas jusqu'à l'opposition.

Le contraste qui nous choque dans l'art indien et qui nous empêche de reconnaître tout d'abord les ressemblances, c'est le manque de mesure (1). Dans les idées et dans le langage, dans la conception et dans la forme, on voit se produire continuellement la même tendance, la même propension. Qu'il se soit mêlé à la contemplation de la nature le sentiment de l'infini bientôt poussé à l'excès par les procédés intuitifs de la philosophie religieuse, il est de fait qu'il y eut de bonne heure, chez les écrivains hindous, une sorte d'exubérance dans l'expression des pensées, dans le choix des comparaisons, dans la profusion des images, jusque dans la description du moindre objet.

Préoccupés de tout peindre, de représenter vivement ce qu'ils imaginaient, les créateurs de la langue sanscrite ont rêvé souvent l'impossible en cherchant le merveilleux, et ils ont atteint l'incroyable au lieu de l'idéal auquel ils aspiraient. Attentifs à la quantité, trop peu soucieux de la qualité, ils sont tombés dans la prolixité des récits et des descriptions. Perdant l'idée de la mesure, ils ont pris garde trop rarement au choix des moyens; faute de discernement dans l'emploi des richesses que leur imagination leur fournissait en surabondance, ils n'en ont pas ménagé la jouissance, et, en les prodiguant, ils leur ont fait perdre, par là même, une grande partie de leur prix.

(1) Ce que des écrivains allemands ont plus d'une fois désigné par un seul mot de leur langue : *Maaslosigkeit*.

Cette censure préalable s'applique assurément à la majeure partie des productions indiennes, et elle marque clairement comment nous entendons la supériorité des œuvres qui nous sont venues à travers les siècles avec le caractère indélébile d'œuvres classiques. Seulement, il ne faut pas oublier que c'est là notre point de vue occidental et moderne, et que notre goût s'est formé dans d'autres circonstances que celui des Hindous, sous l'impression d'un autre ciel, d'un autre climat. Sans vouloir justifier la pompe et la surcharge qui sont à leurs yeux des conditions de la beauté, force nous est de nous replacer dans la zone qu'ils habitent, en présence d'une nature grandiose, d'une végétation luxuriante, pour admirer les scènes et les couleurs de leurs tableaux ; et aussi de nous initier à leur mythologie pour comprendre l'usage perpétuel de la fiction dans leurs ouvrages (1).

Maintenant, nous avons à montrer sur quel fond s'est élevé l'édifice de la littérature indienne, quelles étaient les ressources de la langue sanscrite, et quel emploi les Aryas en ont fait dans les monuments qui marquent les phases principales de leur histoire.

Les qualités de la langue qui a reçu des peuples indiens des formes achevées seraient aisément connues par l'étude de sa grammaire. Mais elles ont apparu d'autant mieux dans le parallèle qu'on lui a fait subir avec de nombreux idiomes. Que l'on envisage ses éléments, ses racines et ses mots, ses formes et ses désinences dans toutes les parties du discours, on découvre la richesse primitive de la souche de toutes les langues d'Asie et d'Europe qui lui sont affiliées. Des débris précieux de ce patrimoine commun se trouvent dans les diverses familles du même groupe : mais la régularité et l'harmonie du développement grammatical ne peuvent y être observées au même degré et avec le même profit que dans la langue historique et littéraire de l'Inde. Aussi a-t-on d'un commun

(1) W. Jones et Guillaume de Schlegel n'ont pas manqué jadis d'invoquer cette réserve dans leurs écrits de critique littéraire sur l'Inde.

accord appelé le sanscrit en témoignage pour expliquer la transformation des langues similaires dans toutes leurs ramifications; bien plus, il sera considéré désormais, ainsi que nous l'avons affirmé ci-dessus, comme un instrument du plus haut prix dans la science des langues en général.

L'influence de divers climats a donné une physionomie particulière aux formes des langues qui avaient eu l'Asie centrale pour première patrie; mais la libre action de l'homme se manifeste à un plus haut point dans leur syntaxe. C'est dans l'arrangement, dans l'ordonnance des mots qui se révèle l'originalité du peuple aryen de l'Inde : c'est là qu'on aperçoit visiblement l'empreinte de ses idées, de ses croyances, de ses institutions et de ses mœurs nationales. Le sanscrit s'est formé progressivement à la ressemblance de la société brahmanique; il a reproduit fidèlement les procédés de la pensée indienne, et l'on dirait que les particularités de sa syntaxe reflètent les lois intérieures, les tendances exclusives d'une nation qui s'est constituée isolément et qui a vécu avec indépendance. L'étroite relation du développement du sanscrit avec l'organisation sociale et politique de l'Inde serait d'autant mieux affirmée que, dans sa première phase, dans l'âge des Védas, la langue aryenne était encore en possession d'une liberté d'expression qui manque au même idiome perfectionné par une longue culture, au vrai sanscrit. La suite de nos aperçus historiques fera mieux comprendre cette différence entre les deux phases de la même langue.

Deux signes distinguent la syntaxe du sanscrit : le retour des mêmes constructions, des mêmes tournures, d'un nombre assez limité, et surtout l'usage ou plutôt l'abus des composés. Il en est résulté dans le discours de vrais défauts qui ne sont compensés que partiellement par la beauté et la sonorité des formes, par l'éclat des figures et par l'abondance des synonymes.

Le langage mesuré qui fut la première forme du discours étudié, du langage public, chez les Hindous, procédait par stances de deux

ou de quatre vers : dans la suite des temps, il n'est pour ainsi dire point de texte qui n'ait subi la coupe de distiques ou vers alternants; de là une invincible propension, une règle devenue nécessaire, même dans des écrits en prose, de renfermer la pensée ou le récit dans une sorte de sentence qui ne comporte ni le développement de longues périodes, ni l'insertion de propositions incidentes. Le style, chose aisée à comprendre, a contracté une monotonie et une roideur sans remède, faute d'espace pour mettre en valeur les ressources latentes d'une langue identique d'organisme à celles dont la syntaxe a le plus de souplesse, de variété et de mouvement.

Mais ce qui a le plus contribué à l'uniformité et à la pesanteur du discours, c'est l'emploi des composés qui remplacent des membres de phrases. Il se présente à chaque instant dans un texte sanscrit un groupe de mots juxtaposés qui doit fournir à la pensée l'équivalent d'une proposition entière, et qui renferme soit un raisonnement, soit une description. L'esprit est sollicité à un certain travail pour débrouiller l'argumentation cachée en peu de mots, ou bien l'imagination est tenue de reconstruire le petit tableau dont un long composé lui présente les objets isolés, en autant de noms sans signe de cas et de nombre. Tel est l'usage souvent excessif (1), ou pour mieux dire l'abus qu'a fait l'esprit

(1) Voir l'introduction au *Traité de la formation des mots dans la langue grecque, etc.*, par M. Adolphe Régnier (Paris, 1855), p. 34-40. Nous extrayons de cet excellent ouvrage le passage suivant relatif au sanscrit : « Pour la faculté de composer des mots aucune langue de la famille n'est » supérieure, ni, à beaucoup d'égards, comparable au sanscrit. Par le » nombre des relations que peut rendre la combinaison des mots, elle est » la plus riche de toutes, sans tomber cependant dans l'excès. Nulle non » plus n'a de règles plus sûres et plus invariables pour marquer, par la » position des termes dans le composé, leurs mutuels rapports. Mais de » cette régularité même, qui était un principe de sécurité, est né l'abus. » Parce que l'obscurité paraissait impossible, on s'est donné libre carrière, » et l'on a fini par passer toutes les bornes... En ce qui touche le sanscrit, » nous trouverons, sous ce rapport comme sous beaucoup d'autres, une

indien de cette faculté de composer des mots pour condenser l'expression des idées, faculté qui n'a jamais été portée trop loin chez les Grecs et les Romains, mais qui a substitué bien des fois la lourdeur à la vraie richesse dans quelques littératures germaniques.

Comme langue littéraire, le sanscrit s'est développé sur le même sol, vivant de son propre fonds, n'empruntant rien à d'autres langues, suivant les progrès de la domination des Aryas du nord au midi de la péninsule. Mais quelle place va être faite aux œuvres littéraires des Hindous dans l'histoire de l'art? Leur beauté répond-elle à la richesse intrinsèque de la langue elle-même? La matière est d'or; c'est un métal pur et d'un vif éclat; peut-être est-il resté trop peu ductile. Les objets qui en sont façonnés paraissent lourds et chargés, quand la main d'habiles ouvriers y a continuellement enchâssé une quantité de perles et de pierres précieuses. Reste à savoir si le travail de ces artistes leur a donné l'empreinte d'une beauté durable qui soit saisie et appréciée dans d'autres pays et dans d'autres temps.

Des œuvres du génie grec on dirait comme des œuvres de Vulcain dans le palais du Soleil que nous décrit Ovide (1) : « L'ouvrage surpassait la matière. »

Materiam superabat opus......

On affirmerait, au contraire, d'un grand nombre de monuments indiens que l'ouvrage ne répond pas à l'excellence de la matière, que les poésies sanscrites ne présentent pas cette élégance de proportion, cette belle et juste ordonnance, qu'on attendrait de la

» grande diversité entre les phases diverses que l'idiome a traversées, et
» les différents genres de style. Dans aucune autre langue, l'histoire des
» transformations que peut subir un idiome, sans changer ses mots ni leurs
» règles de formation, n'est plus curieuse. Nulle part on ne voit mieux à
» quel point la syntaxe seule, la syntaxe proprement dite, la syntaxe ex-
» térieure, peut changer la physionomie du discours. »

(1) *Metamorphoseon*, l. II, v. 5.

formation normale et savante de la langue même. C'est là un des problèmes sur lesquels la critique européenne dira son dernier mot, lorsque, dans l'avenir, elle aura pesé à leur juste valeur les notions nouvelles apportées par l'étude de l'Inde aux théories du beau dans l'art. Mais, en attendant, on n'examinera pas sans profit les parties déjà dessinées du tableau de la littérature sanscrite, et l'on s'arrêtera volontiers à quelques aperçus qui mettent sur la voie d'utiles comparaisons.

Au point de vue de l'art et aussi de la langue, il est une création de l'esprit indien qui dépasse toute production analogue chez les peuples de même race : c'est la poésie sacrée des Aryas, c'est le trésor des chants lyriques et liturgiques du *Véda*. Dans les siècles du polythéisme, aucun peuple n'a glorifié ses dieux avec une telle magnificence de langage, dans des hymnes qui offrent une telle variété et une telle beauté; nulle part non plus le sacerdoce païen n'a eu la liberté et la puissance de recueillir, de conserver, de mettre en ordre une littérature hymnologique aussi considérable. Le terme de lyrisme servirait le mieux à désigner la forme et l'esprit de ces chants religieux; on dirait même lyrisme descriptif pour marquer le retour fréquent de la description dans le corps de l'hymne (1), tandis que la description se produit à peine et comme un élément accessoire dans la composition lyrique des époques littéraires, dans l'ode classique. Les sentiments, les impressions, les désirs que les chantres ont exprimés au nom de leur tribu se renferment dans des stances qui peuvent se détacher; il ne faudrait pas chercher leur strict enchaînement dans le cours d'un même morceau, mais on trouve leur lien dans l'unité d'intention. Ce n'est pas le désordre plutôt étudié qu'inspiré, le beau

(1) Voir le ch. III de nos *Études sur les hymnes du Rigvéda*, etc. (Louvain, 1842, in-8°, pp. 25-27.) — Dans ce chapitre et dans l'appendice, nous avons tenté un rapprochement de ces hymnes avec les chants des anciens peuples de la Perse, de l'Égypte, de la Grèce et de l'Italie, de la Gaule et de la Scandinavie.

désordre qui est un effet de l'art : c'est l'absence de travail et de calcul dans les transitions, comme il convient à l'adolescence d'une grande poésie (1). Le ton des invocations est partout naïf ou exalté, confiant ou enthousiaste; la vérité d'accent qui règne dans un si grand recueil de chants et qui leur donne un caractère non méconnaissable de spontanéité et d'élévation, est en quelque sorte un écho des réalités de l'histoire. Les cantiques des Rischis de l'Inde marquent les débuts et les principaux moments de la conquête aryenne. Ils traduisent les mâles pressentiments qui animaient le peuple civilisateur, les Aryas, c'est-à-dire « nobles, excellents, » et qui lui donnaient conscience de sa supériorité intellectuelle sur les barbares qu'il subjuguait ou qu'il chassait devant lui. Ils représentent des croyances fort vagues, des notions quelquefois grossières, sur les puissances et les phénomènes de la nature qui ont reçu des noms divins : cependant, ce naturalisme du *Véda* n'est pas une religion purement matérialiste, et le nombre des personnifications honorées d'un culte n'a pas effacé l'idée de la sagesse et de la puissance d'une divinité suprême.

Que l'on envisage leur nombre, leur forme et leur contenu, les hymnes du *Véda* constituent un monument d'un prix inestimable. La langue y est à l'unisson avec le sentiment qui les a dictés, avec les travaux des familles, avec les aspirations et les besoins d'un peuple pasteur et guerrier. La parole y jaillit rude, animée comme elle est sortie de la bouche des aèdes indiens; la versification n'y a pas moins d'éclat que la pensée de vivacité, et les mots de naturel et de sens. Tandis que l'idiome des Védas mérite la plus sérieuse attention des philologues (2), le fond offre à l'historien un parfait

(1) Des locutions figurées qui caractérisaient l'œuvre du poëte chez les anciens Aryas, on inférerait que la poésie avait franchi chez eux les premiers débuts de l'art purement instinctif, pour s'élever jusqu'à l'hymne. — Voir le chapitre du chant et de la poésie dans les études de M. Adolphe Pictet, s'étendant aux Aryas primitifs, d'apres les inductions de la linguistique. (*Origines indo-européennes*, t. II, pp. 477-83.)

(2) M. Adolphe Regnier, qui n'a abordé cette tâche qu'après s'être fami-

modèle de la poésie religieuse et nationale des anciens peuples. Des chants lyriques d'une telle ampleur ont manqué à la Grèce avant l'âge d'Homère, et l'art plus savant qu'elle cultiva dans ses beaux siècles ne compense point cette lacune. Nous admirons beaucoup, en effet, les débris de l'œuvre de Pindare et les fragments des lyriques grecs ; mais on ne saurait se défendre d'admirer davantage encore les hymnes du *Véda*, qui révèlent la puissance de la parole mesurée et chantée, la beauté de l'art au berceau, dans la vigoureuse jeunesse d'un grand peuple.

On venait de lire ces chants antiques dans leur texte original, quand nous essayâmes d'en faire goûter la saveur par la traduction de quelques morceaux choisis ; aujourd'hui qu'on possède le Rigvéda tout entier publié par M. Max Müller avec les commentaires de la science hindoue, et que nos écoles sont en train d'appliquer une stricte exégèse à ce grand monument poétique, on entend quelquefois encore des échos de l'enthousiasme qu'a provoqué la lecture de son premier livre mis au jour par Frédéric Rosen. Des hymnes à plusieurs divinités, Indra, Agni, Soûrya, les Açvinas ou les Crépuscules, ont passé en plus d'une langue européenne ; mais au jugement d'un indianiste consommé tel que fut John Muir (1), il n'y a pas d'hymnes

liarisé avec la langue des commentateurs et avec la méthode et les théories des grammairiens indigènes, a livré au public un spécimen de ses longues observations dans son *Étude sur l'idiome des Védas et les origines de la langue sanscrite* (Paris, 1855, grand in-4°), et il a donné peu après, dans le *Journal asiatique*, une série d'études analytiques sur la grammaire védique, d'après les *Pratiçâkhyas* ou Traités d'interprétation philologique annexés au Rigvéda. Rien de plus instructif que la description de la langue de l'Inde dans sa première expansion, et de la fidélité du sanscrit au génie primitif de l'idiome dont il n'a pas conservé toutes les ressources, mais dont il s'est approprié les qualités synthétiques. Il importe au plus haut point de reconnaître, à l'aide de ces moyens d'analyse, l'empire des doctrines exclusives et dominantes chez une nation sur les révolutions du langage, et cela sans mélange d'éléments hétérogènes, comme il est advenu ailleurs à la suite de migrations et de conquêtes.

(1) *Original sanskrit texts* etc., selected, translated and illustrated.

qui surpassent en beauté les hymnes adressés à l'Aurore par plusieurs des anciens Rischis. Sous le titre de prières antéhistoriques, M. Benjamin Gachet a tenté de traduire plusieurs chants du sanscrit védique en vers français (1) : quand la version est fidèle, il y a certes avantage à faire passer les courtes stances du *Véda* dans un langage rhythmique.

S'il est dans l'antiquité même, mais dans l'histoire d'une autre race, des poëmes qui l'emportent sur la poésie des *Védas*, ce sont les œuvres de la littérature sacrée des Hébreux, les cantiques de plusieurs livres de la Bible, les psaumes, les prophéties. Mais il n'y a pas lieu d'instituer un strict parallèle en faveur d'ouvrages dont la destination providentielle apparaît même à ceux qui n'en admettent pas l'inspiration divine. Non-seulement ils renferment des beautés littéraires de premier ordre, si on les compare aux chefs-d'œuvre de chaque nation ; mais encore ils possèdent ce genre de sublimité qui s'impose en quelque sorte à l'esprit humain et qui agit infailliblement sur les hommes de toute origine et de toute langue. D'où serait venue, sinon de la Bible et du langage biblique de l'enseignement chrétien, la hardiesse du symbolisme oriental, qui a passé du latin ou du grec dans les idiomes les plus incultes (2)?

En dehors des hymnes du *Véda* et des formules métriques de son rituel, il s'est formé, à une époque non éloignée, une littérature religieuse et philosophique, dont il nous reste d'assez nombreux écrits. Parmi ces traités qualifiés de *Brâhmanas,* comme émanant des Brahmanes ou « maîtres de la prière, » il en est qui ont une destination liturgique, mais plusieurs qui ont le caractère

Volume V, London, 1870, pp. 181-198. — Voir plusieurs cantiques à l'Aurore traduits dans nos *Études sur les hymnes du Rigvéda* (1842), pp. 65 et suiv., pp. 74-83.

(1) *Œuvres de Koutsa et de Hiranyastoupa*, etc., Paris, Maisonneuve, 1870, 1 in-12.

(2) Voir, outre les ouvrages connus du Dr Lowth et de Herder sur la poésie sacrée des Hébreux, la quinzième leçon de Fr. Ozanam sur *la civilisation au cinquième siècle* (au tome II des œuvres complètes).

de livres didactiques et spéculatifs ; ce sont surtout ces méditations dites *Oupanischads*, qui se rattachent aux textes révélés et qui jouissent jusqu'aujourd'hui de la plus haute vénération à cause tant de leur ancienneté que de l'élévation de leurs doctrines. Jusque dans ces monuments de la sagesse des Indiens, comme on a souvent appelé leur métaphysique et leur ancienne théologie, on voit scintiller des étincelles de la brillante poésie dont leurs chants sacrés étaient pénétrés. Il y a donc justice de compter plusieurs des Oupanischads parmi les productions qui montrent la langue sanscrite essayant ses forces avec l'éclat, mais avec la témérité de la jeunesse, dans l'exposition et la discussion scientifique.

Mais nous voici arrivés au second âge de la culture littéraire de l'Inde, alors qne sa langue nationale fut soumise à un travail méthodique et minutieux dans ses écoles. Polie sans cesse par l'étude, elle contracta bientôt une sorte d'immobilité ; ayant atteint sa perfection possible et glorifiée de ce chef par le titre de parfaite ou achevée, la langue sanscrite perdit en mouvement et en vie ce qu'elle avait gagné en symétrie et en élégance. Désormais langue écrite et langue savante, elle devint, comme objet de l'éducation, le privilége des hautes classes, tandis que le peuple cessa bientôt de la comprendre (1). Les classes inférieures retinrent l'usage de dialectes *dérivés* du sanscrit, variant d'une contrée à l'autre, mais portant le nom collectif de *prâcrit*, « naturel, vulgaire : » ces dialectes, qui échappaient au joug des règles de la langue privilégiée, n'ont point pris un essor littéraire puissant et indépendant, à la faveur des formes analytiques du discours qui y dominaient.

Le sanscrit lui-même déchut en un sens aussitôt qu'il ne se retrempa plus dans la vie publique : une langue, si parfait que soit son organisme, ne conserve jamais toute sa vigueur alors qu'elle est renfermée dans l'enceinte de l'école. La constitution

(1) Voir les préliminaires de M. Weber, à la seconde partie de ses *Leçons sur la littérature indienne*, et la quatrième lecture de M. Max Müller sur la science du langage.

théocratique de la société indienne, qui donnait aux Brâhmanes un empire absolu sur les choses de l'esprit, soumit à leur direction la culture de la langue et des lettres dans toutes ses branches. Qu'on parcoure les productions sanscrites qui succédèrent immédiatement aux écritures de la période védique, et celles qui en furent dans la suite des imitations : il y a dans leur style une même empreinte de symétrie calculée, dans toutes les parties de leur composition une prédominance de la synthèse, que la distinction des genres, ou la distance de quelques siècles, n'a pas sensiblement modifiée. S'agit-il de poëmes, de légendes qui ne sont pas destinés à l'école, mais qui s'adressent aux rois et aux guerriers, puis à tous les rangs de travailleurs instruits dans la loi religieuse et admis à leur lecture, la forme n'est jamais dégagée de certaines entraves qui enchaînent l'expression, qui alourdissent le récit, qui resserrent la pensée en d'étroites limites.

Dans la revue des œuvres qui composent la littérature sanscrite, proprement dite, nous donnerons la première place à la poésie narrative qui répond à l'épopée dans le sens le plus large du mot. Deux œuvres restées célèbres, la *Râmaïde* et la *Bhâratide*, — comme on aimerait à transcrire leurs noms indiens, — nous montrent avec quelle liberté ou plutôt avec quelle latitude les aèdes de l'Inde exposaient, développaient et enchaînaient les anciennes histoires et aventures. Elles offrent d'incontestables analogies avec les épopées classiques : les preuves surabondent dans les épisodes les plus remarquables de chaque poëme, que l'on a traduits ou imités avec beaucoup d'art en plusieurs langues de l'Europe (1), et, en effet, plusieurs de ces récits se déroulent avec une majestueuse ampleur, dans un langage limpide et harmonieux, qui met en lumière de beaux traits d'héroïsme ou les plus nobles affections

(1) Voir, par exemple, le volume de M. F.-G. Eichoff, de l'Institut : *Poésie héroïque des Indiens comparée à l'épopée grecque et romaine*. (Paris, 1860.)

du cœur humain (1). Malgré les extravagances du merveilleux mythologique dans le tableau de guerres grandes en elles-mêmes, malgré l'abus de l'allégorie dans la peinture des passions et des sentiments empruntés à l'histoire, on ne peut refuser de la beauté et de la grandeur à la composition épique telle que l'Inde nous l'a laissée. Sous doute, ses poëtes eussent donné plus d'attrait aux mêmes aventures, en élaguant les digressions et les détails, en resserrant les épisodes, et ils eussent entouré les caractères d'un plus haut prestige en s'attachant à des traits choisis. Mais, si nous blâmons avec raison le génie indien d'avoir, en ce genre comme en d'autres, manqué de règle et de mesure, si nous regrettons que la trame de l'ouvrage, surtout dans la *Bhâratide,* soit coupée par des hors d'œuvre, n'oublions pas que ce fut la tâche calculée, intéressée du sacerdoce brahmanique : il entrait dans ses vues que le récit d'actions éclatantes fût accompagné de fictions liées étroitement aux croyances populaires, et même de dissertations dogmatiques, juridiques et disciplinaires, formant un enseignement encyclopédique. On retrouve ici le contrôle du même pouvoir qui avait mis au jour, sous la même forme métrique, le code de Manou et les traités de législation qui l'ont complété. Sans doute, nous ne pouvons satisfaire, par la lecture des épopées indiennes, notre idée de l'unité qui doit régner même dans le poëme épique, et nous devons croire nos théories littéraires confirmées plutôt qu'ébranlées par le parallèle qu'elles nous offrent avec nos modèles; mais, en revanche, nous avons sous les yeux, dans le tableau d'une antique civilisation, les scènes d'un autre continent, les aspects d'un autre climat, la puissante végétation des régions tropicales, et la lutte de l'homme avec les forces de la nature et avec des espèces animales qui multiplient les dangers autour de lui. L'art n'a pas mieux décrit ailleurs la même phase des annales du vieux monde asiatique.

(1) M. Monier Williams a pu dire qu'il ne craignait point pour les héroïnes de l'Inde une comparaison avec les héroïnes de l'épopée grecque (*Indian Epic poetry*. pp. 47-59).

L'épopée indienne aurait pu être le premier germe d'une autre composition qui n'a manqué à aucun des grands peuples, l'histoire : mais ce genre n'est pas sorti des éléments confus qui l'annonçaient dans l'épopée même. Dût-elle être exposée en vers, l'histoire aurait pu se constituer comme une œuvre distincte, si l'intelligence des réalités de la vie, le sens de la vérité humaine et le pressentiment de la liberté politique n'avaient pas fait complètement défaut aux aèdes qui assemblaient les traditions au service et suivant les vues des écoles brahmaniques. L'art de l'histoire n'est pas né là où la conception de la science historique n'était pas possible, les faits de l'ordre humain disparaissant sans cesse dans un merveilleux fantastique représentant l'ordre divin.

L'épopée s'est continuée fort tard dans des répertoires d'anciennes légendes cosmogoniques et théogoniques qui ont joui d'une popularité non moins grande sous le nom de Pourânas. Les principaux d'entre ces poëmes, au nombre de dix-huit, dont le contenu manifeste également la longue influence de la caste sacerdotale, surpassent peut-être les épopées, si l'on ne tient compte que des artifices du langage et de la versification ; mais ils ne marquent point un réveil durable du génie littéraire. Ils doivent leur renommée au développement de certaines fables qui flattaient beaucoup l'esprit superstitieux des sectes du brahmanisme, et aussi aux agréments de style multipliés à outrance qui charment jusqu'aujourd'hui les Pandits et leurs patients disciples.

Lss écrivains hindous avaient mis également beaucoup d'art dans les compositions nommées *Kâvyas,* qui se sont conservées comme des modèles d'un style élégant et fleuri, comme des œuvres de l'habileté personnelle des poëtes *(Kavis).* Leur valeur a été du reste beaucoup surfaite dans les siècles modernes de l'Inde : qu'ils aient pour objet une fiction purement mythologique ou l'histoire d'un ancien héros, ils doivent la meilleure partie de leur succès à la curiosité qui s'attache aux difficultés vaincues. La tradition héroïque est amoindrie quand elle n'est pas effacée ; la pensée est

offusquée par la pompe des mots; le sentiment est étouffé par les détails qui le font valoir. Que ce soient des narrations héroïques ou des poëmes élégiaques, descriptifs et même didactiques, les *Kâvyas* ont été élaborés sous la préoccupation dominante d'une rivalité littéraire. Câlidâsa et les autres auteurs à qui ils sont attribués ont mis en œuvre toutes les ressources de la poétique afin de dépasser les écrivains connus, et leurs imitateurs ont en quelque sorte épuisé tous les raffinements de la grammaire et de la mesure, en vue de donner aux sujets les plus minces, aux thèmes rebattus de la poésie érotique, un certain relief de nouveauté.

L'art des poëtes était en grand honneur dans les royaumes de l'Inde, quand vint à fleurir la composition dramatique; mais, quelle que fût l'habileté des écrivains qui la cultivèrent, elle n'atteignit pas à la hauteur où on l'aurait portée dans des siècles de fortes croyances et de splendeur politique. Comme nous la voyons dans les œuvres de Câlidâsa et de Bhavabhoûti ou dans celles de leurs contemporains, elle fut l'ornement d'un théâtre de cour; mais elle ne put exercer une action décisive sur l'esprit de la nation. Les poëtes étaient capables d'intéresser et d'émouvoir : ils manquaient de la puissance de remuer fortement les âmes par le spectacle et la lutte de grandes passions. Le drame indien, qui n'est ni tragédie ni comédie, ne se termine point par une catastrophe, mais par un dénoûment heureux, qui va quelquefois jusqu'à la glorification ou l'apothéose. Tantôt ses sujets sont tirés de l'histoire héroïque ou de la mythologie; tantôt ce sont des aventures puisées dans la vie des princes, des fictions empruntées aux relations et aux intrigues des hautes classes; tantôt, enfin, ce sont des allégories servant à personnifier la lutte des doctrines et des sectes. De même que la *Sacountalâ* de Câlidâsa, les pièces les plus vantées sont des féeries partagées en tableaux fort riches de coloris, en scènes qui ont la fraîcheur de l'idylle; quelques autres montrent au naturel les mœurs faciles qui s'étaient introduites dans les grands centres de la civilisation brahmanique à des époques de paix et de prospérité.

Les derniers temps de la poésie sanscrite ont beaucoup d'analogie avec la décadence de la poésie grecque. Il n'est si mince ouvrage qui n'ait exigé de son auteur la subtilité et l'érudition du grammairien; des poëmes de quelque étendue sont remplis d'un bout à l'autre de jeux de mots, d'assonances et d'allitération; vides de pensées, ils offrent à chaque vers des énigmes qui attendent leur solution d'un commentaire. En débrouillant ces pauvretés et ces minuties qui ont été revêtues laborieusement des formes les plus sonores de la langue des Aryas, on s'écrierait avec raison :

Comment en un plomb vil l'or pur s'est-il changé!

C'est dans tous les temps le dernier degré de l'affaissement intellectuel, le signe d'une irrémédiable décadence, que de réduire la carrière du poëte à un labeur si ingrat, à un stérile exercice de versification.

La prose n'a remplacé la poésie que dans un petit nombre de compositions; mais on ne saurait dire qu'il est un genre de littérature auquel la première ait été exclusivement affectée; jusque dans les morceaux de prose qui présentent le plus de continuité on aperçoit aisément l'infériorité d'une forme du discours écrit cultivée en sous-œuvre, et l'inhabileté de l'écrivain qui a dû se passer du secours de la mesure. Les recueils d'apologues, qui ont eu le plus de célébrité, se composent de narrations en prose d'une certaine finesse, d'un mérite fort médiocre, interrompues par des sentences en vers, d'un tour agréable, mais qui ne sont très-souvent que la citation d'ouvrages plus anciens. Les traités ou les abrégés de morale destinés au peuple et confiés à la mémoire étaient presque tous rédigés dans un langage mesuré, se gravant plus sûrement dans l'esprit que des maximes ou des raisonnements en prose. La littérature spéculative et philosophique a compté beaucoup de travaux à l'appui de chaque système; elle se fondait le plus souvent sur des textes en vers, qui étaient élucidés dans des livres de controverse en prose ou dans de longs commentaires.

Ce qui existe de ces divers ouvrages est très-curieux comme image de la vie intérieure et de la discussion des écoles, comme formulaire de la dialectique indienne. Ils nous apprennent quels labeurs ont servi à exposer et à défendre les théories indépendantes, plus ou moins orthodoxes par rapport aux Védas, qui étaient professées librement au sein du Brahmanisme. Sans contredit, c'est à l'histoire de la pensée que revient la meilleure part dans l'étude des six *Darçanas* ou systêmes philosophiques par excellence; mais la critique littéraire est intéressée à définir quelles règles prévalurent chez les Hindous dans l'expression des idées spéculatives, qui offre un contraste frappant avec celle que nous tenons des Grecs. Qu'il s'agisse de la terminologie, ou des formes du raisonnement et de la démonstration, il est digne d'un grand peuple, célèbre par sa sagesse dans l'antiquité, de donner à ses conceptions la forme qui convient le mieux à son génie particulier. Ainsi devons-nous juger le style philosophique des ouvrages sanscrits en vers ou en prose.

Prose ou vers, peu importe, la parole des penseurs de l'Inde est sentencieuse, serrée, condensée comme à dessein et avec effort, tournant à l'aphorisme, visant à l'axiome. Elle n'échappe pas à cette loi dans les traités spéciaux, dans les véritables livres. Mais des phrases librement construites en dehors des exigences d'un style périodique comme les anciens l'entendaient n'ont pas satisfait l'esprit des philosophes et des savants hindous; il ne lui a pas suffi de réduire sa pensée à sa plus simple expression dans une stance, dans une distique. Il a voulu la renfermer dans des formules d'une concision et d'une obscurité algébrique, des *Soûtras* ou fils (1); ces formules ne laissent aux mots qu'une valeur de convention, et à vrai dire, elles n'ont plus de style. Il n'est point de science au service de laquelle on n'ait mis en œuvre dans l'Inde une si étrange

(1) Le mot cependant a pris dans la bouche des Bouddhistes un autre sens, celui de discours ou prédications; c'est le titre que portent les instructions courtes ou développées du maître dans le recueil de leurs Écritures.

réduction du langage : on l'avait fait pour la liturgie, pour l'exégèse des textes sacrés ; on le fit également pour la philosophie dans ses diverses branches et pour les sciences exactes venues tard et restées imparfaites. Mais c'est la grammaire, la science même du langage, qui exigea l'emploi le plus développé de cette méthode et qui en tira un immense profit. Les Hindous ont porté dans sa culture une rigueur et une précision qu'ils n'ont pas pratiquée ailleurs : là, semble-t-il, s'est réfugiée la puissance d'observation qui a fait défaut au même peuple en présence des faits de l'histoire ou des réalités de la nature. La grammaire a constitué dans l'Inde une véritable science et par exception elle n'a point souffert des tendances idéalistes de la métaphysique ou des écarts de l'imagination. C'est à des grammairiens que nous devons une analyse minutieuse, mais profonde et systématique, de la langue sanscrite, et, il faut le dire, une conviction plus complète de la beauté, de l'excellence de cette langue considérée *in abstracto* dans ses éléments aussi bien que dans son organisme.

Que reste-t-il de l'exploration sommaire que nous venons d'achever de la littérature sanscrite dans son ensemble? L'ancienneté présumée de ses monuments a été réduite sensiblement par des recherches plus profondes ; mais on aperçoit mieux qu'auparavant leur succession normale suivant les transformations intérieures d'une société qu'on à représentée à tort comme inactive et immobile pendant les principales périodes de son histoire. L'étude de ces monuments rendra à la science un double service ; elle montrera dans son vrai jour le prodigieux mouvement d'idées qui s'est produit incessamment chez une nation intelligente à l'aide d'une langue à la fois poétique et savante, et d'autre part, si elle ne change pas les bases de notre esthétique, elle fortifiera notre confiance dans la supériorité des notions sur le beau qui ont présidé à la culture littéraire des peuples modernes. C'est un profit incontestable que d'agrandir le champ de l'expérience, de mettre les

opinions reçues à de nouvelles épreuves et de renforcer rationnellement l'autorité des théories les mieux accréditées.

Une littérature originale, inconnue de nos ancêtres, est aujourd'hui sous nos yeux : elle a été créée et elle s'est développée dans une langue affiliée aux langues mères des idiomes que nous parlons. Prodigue de coloris et de chaleur, le sanscrit ne verserait-il pas sur nous quelque chose de ses parfums et de ses images (1)? Déjà nous pouvons suivre du regard ses vastes proportions; nous jugeons de l'étendue de ses œuvres et de l'abondance des travaux qui en ont conservé fidèlement la lettre. Nous y apercevons les reflets d'un climat étranger à nos régions tempérées aussi bien que l'empire de croyances opposées aux nôtres. Ce n'est pas un vain plaisir que le spectacle de ces contrastes : nous découvrons dans les ouvrages sanscrits un certain fonds de maximes que tous les peuples se sont plu à exprimer, à polir, à orner; nous sommes frappés de la quantité d'images qui donnent à leurs tableaux un caractère neuf pour nous, quelquefois un aspect véritablement grandiose. Nous aimons surtout à y retrouver ces types de la nature humaine dont l'art a fait la copie fidèle dans tous les temps : fleurs qui ont germé, qui se sont épanouies sous le ciel d'Asie et sous le ciel d'Europe, sous les feux des tropiques et à travers les glaces du Nord.

L'histoire et la critique ne sont pas seules appelées à faire leur moisson dans un si vaste champ. La littérature contemporaine, européenne et transatlantique (car la lumière a passé de l'ancien monde dans le nouveau), n'a-t-elle à faire aucune récolte dans ces épaisses forêts de l'Inde qui renferment des arbres gigantesques couverts de fleurs odorantes, de magnifiques plantes enlacées les unes aux autres par une foule de gracieuses lianes? Déjà quelques

(1) Voir dans les *Mémoires de l'Académie de Stanislas* (1861, p. XLI et suiv. et pp. LXXXVIII et suiv.) le Discours de réception de M. Leupol : « de l'influence qu'exerceraient les études sanscrites sur la littérature française », et la Réponse en vers de M. le baron Guerrier de Dumast, promoteur de l'indianisme à Nancy.

imitateurs qui en ont visité les abords ont chargé leur palette de couleurs éclatantes; les simples récits de quelques voyageurs ont été lus comme des fragments d'une nouvelle et merveilleuse Odyssée; des scènes de la nature indienne ont été transportées par nos poëtes et nos romanciers dans diverses compositions avec une heureuse audace qui n'a pas été désavouée. Mais, avec cela, nous restons les gardiens de l'idéal que nos ancêtres nous ont transmis, héritage de l'antiquité accru du fécond labeur des siècles chrétiens : nous voulons que l'unité plane sur les œuvres de l'esprit destinées à vivre; nous ne voyons point de beauté réelle, de beauté durable sans la mesure, point de grandeur sans l'harmonie des proportions.

LA TRADITION

CHANTÉE PAR LES ARYAS DE L'INDE.

L'ÉPOPÉE SANSCRITE.

ÉTUDES MORALES ET LITTÉRAIRES SUR LE MAHÂBHÂRATA.

Jadis, rien que sur la renommée, on considérait avec une haute vénération le corps des Védas ou des livres sacrés de l'Inde, avant que leur publication eût fait tomber les voiles mystérieux dans lesquels ils restaient enveloppés pour notre monde occidental. On avait appris à connaître beaucoup plus tôt des fragments importants de la poésie narrative où les Hindous ont consigné des évènements mémorables remontant à la période de leurs conquêtes et de leurs établissements dans la plus belle partie de la péninsule indienne. L'étonnante affinité de cette poésie avec les épopées classiques avait frappé de prime-abord tous les esprits : elle n'avait fait qu'augmenter les pressentiments favorables à la découverte d'une vaste littérature qui fournirait plus d'un genre de parallèles avec les littératures célèbres des peuples civilisés. Comment s'étonner que des épisodes et des extraits de poëmes sans-

crits aient obtenu assez vite les suffrages de l'opinion? On y trouvait, avec l'attrait de la forme, une grave présomption en faveur de beaucoup d'autres ouvrages à peine connus de nom. Et puis, les nouvelles théories littéraires en recevaient une singulière confirmation : longs récits et fragments de récits ne figuraient-ils pas avec vraisemblance, en effet, l'enfance de l'épopée primitive partout issue de l'assemblage de chants détachés, qui auraient été longtemps confiés à la mémoire d'aèdes et de rhapsodes?

Ces récits qui passèrent rapidement dans plusieurs langues européennes étaient empruntés à deux poèmes de même caractère et de même mesure, le Mahâbhârata et le Râmâyana, dont l'esprit et la rédaction s'offrirent dans la suite à la critique occidentale avec des nuances et des différences notables. Le second de ces poèmes est moins étendu, mais d'une composition plus achevée que le premier; il a fourni à l'avance une série d'épisodes littéraires dignes d'attention. Mais le labeur le plus ardu s'est exercé constamment et s'exercera de nouveau sur le grand Itihâsa, l'immense recueil versifié sous le nom de *Mahâbhârata* (1), ou grande histoire de la race de Bharata.

L'action est une guerre longue et fameuse qui n'a pas laissé de souvenirs moins profonds dans l'Inde que la guerre de Troie dans la Grèce et l'Italie antiques; elle s'est passée dans les contrées du Nord, entre l'Himâlaya et le Gange, et cependant elle a eu du retentissement jusque dans les contrées méridionales envahies et civilisées beaucoup plus tard que les premières. C'est que la plupart des races royales, d'origine aryenne, y ont été engagées, et la fiction mythologique y a fait intervenir toutes les grandes divinités qui, après l'âge des Védas, ont joui d'une adoration séculaire dans

(1) Le texte complet, qui monte jusqu'au nombre d'environ cent mille distiques ou *çlokas*, a été publié intégralement à Calcutta en caractères dévanagaris. Cette première édition indienne forme 4 volumes grand in-4° (1831-1839), imprimés sous les auspices du gouvernement des Indes anglaises et de la Société asiatique du Bengale.

toute l'étendue des pays brahmaniques. Il faut bien faire quelques haltes dans l'immense forêt de traditions et d'aventures qui s'offre à nos yeux en ouvrant le Mahâbhârata (1), avant d'esquisser quelques épisodes concourant à notre dessein particulier.

Deux familles princières, les Câuravas et les Pândavas, commencent une lutte acharnée à laquelle prennent part toutes les monarchies d'institution primitive. La postérité de Courou, ancien roi de la dynastie des Bharatides ou descendants de Bharata, régnait au Nord de l'Inde, à Hâstinapoura (2), « la Ville des Eléphants ». Un des plus puissants de ses princes, Dhritarâschthra, étant devenu aveugle, avait remis le gouvernement entre les mains de son frère Pândou. Après plusieurs campagnes heureuses contre les peuples d'alentour, celui-ci rendit fidèlement l'autorité royale à son frère aîné, qui gouverna dès lors avec l'assistance du vaillant Bhîschma. Pândou, qui s'était retiré dans la solitude, y eut cinq fils de ses deux épouses, Kountî et Mâdrî : les inventeurs du merveilleux poétique en font les rejetons, les enfants adoptifs de cinq divinités puissantes, qui voulaient opérer par leurs bras de grands et mémorables exploits. Les Pândavas ou fils de Pândou, Youdhichthira, Bhîma, Ardjouna, Nakoula et Sahadéva, personnifient dans l'épopée l'activité humaine puisant des forces dans l'appui d'êtres supérieurs à l'humanité; mais ils représentent avec la valeur des temps héroïques les vicissitudes de la vie terrestre, les persécutions qui atteignent la vertu, et dont la vertu finit par triompher.

(1) La première investigation a été portée le plus loin par M. Lassen, d'abord dans une série d'articles du recueil fondé par lui pour la connaissance de l'Orient, imprimé d'abord à Goettingen (tomes I-III, 1837-1840); puis dans son grand ouvrage sur les antiquités indiennes (tome I et II, 1847 et 1849).

(2) Cette ville, située sur les bords du Gange, aurait subsisté comme capitale d'un antique royaume à peu de distance de la moderne Delhi, dont la partie ancienne, aujourd'hui ruinée, Indraprastha, sur les rives de la Djoumna, fut la capitale d'un autre royaume, celui des Pândavas avant leur exil.

Aimés par le peuple, admirés pour leur courage et leurs nobles qualités, les Pândavas ne parviennent pas à se maintenir dans leur souveraineté voisine du royaume de leur oncle Dhritarâschthra. Victimes de la jalousie mortelle des Caûravas, leurs cousins, qui sont au nombre de cent, ils ont perdu au jeu toutes leurs richesses et tous leurs domaines (1) : ils ont cédé à une passion, poussée jusqu'à la fureur, qui avait pris racine au sein des populations guerrières de l'Inde, dans un âge fort voisin de celui de la conquête. Dans la dixième et dernière section du Rigvéda, qui paraît de la composition la plus récente entre toutes celles de ce livre sacré, il y a un hymne adressé à un Dieu nouveau, *Vibhâdaca* (c'est-à-dire distribuant le bonheur), divinité du jeu (2) : dans son emportement, un joueur supplie les dés de lui être favorables, tout en les maudissant. On l'a très-bien dit (3), « la passion du jeu ne saurait trouver des accents plus naturels et plus énergiques. » Aussi, puisque c'est là une des péripéties de l'action de la Bhâratide et de l'épisode de Nala, nous citerons quelques stances de l'hymne védique :

(1) Nous retrouvons chez des peuples de mœurs rudes, mais de noble caractère, cette même passion avec ses conséquences désastreuses pour la dignité et la liberté humaine, Tacite ne l'a point passée sous silence dans son tableau de la vie des Germains : « Aleam (quod mirere) sobrii inter » seria exercent, tantâ lucrandi perdendive temeritate, ut cum omnia defe» cerunt. extremo ac novissimo jactu de libertate et de corpore contendant. » Victus voluntariam servitutem adit... » (*Germania*, ch. 24.)

Un peintre non moins grand parmi les modernes nous a décrit les jeux de hasard qui ont tant d'empire sur les peuples de l'autre hémisphère ; le jeu des osselets, pour lequel se passionnent les Sauvages de l'Amérique septentrionale, est mis par Chateaubriand au nombre de ces récréations funestes, où l'homme expose sa fortune, son honneur, quelquefois sa liberté et sa vie avec une fureur qui tient du délire ; il faut lire dans le *Voyage en Amérique*, jusqu'où les joueurs des tribus indiennes poussent la témérité, et comment ils expriment leur anxiété ou leur désespoir.

(2) *Rigvéda ou livre des hymnes*, trad. par Langlois, t. IV, p. 192-95.

(3) *Des Védas*, par J. Barthélemy-Saint-Hilaire, 1854, pp. 66-68 (articles du *Journal des Savants*, année 1853).

« Ces dés qui s'agitent, qui tombent en l'air, et qui roulent sur la » poussière, ces enfants du grand Vibhâdaca me rendent fou. Mon » ivresse est pareille à celle que produit le jus du Soma. Que Vibhâ- » daca veille toujours sur moi !... Quand j'y réfléchis, je ne veux plus » être maitrisé par ces dés ; mais je me laisse entraîner par des amis. » En tombant, les dés font entendre leur voix, et je vais à leur appel » comme une amante ivre d'amour... Les dés sont comme les crocs » dont se servent les conducteurs des éléphants pour pousser leur » monture ; ils déchirent, ils brûlent d'espérances, de regrets ; ils s'at- » tachent à la jeunesse, tantôt victorieux, tantôt abattus... Ils roulent » sur le sol, ils tremblent dans l'air, et, quoique privés de bras, ils » dominent celui qui a des bras. Charbons du ciel, tombés sur la terre, » tout froids qu'ils sont, ils brûlent le cœur... Mais, traitez-moi en ami, » ô dés ! ne vous fâchez pas contre nous, ne venez pas avec un cœur » impitoyable ; que votre courroux s'appesantisse ailleurs, et qu'un » autre que nous soit dans les liens de ces noirs combattants ! »

Le jeu a porté malheur aux Pândavas : ils subissent la loi de l'exil, et c'est avec la plus grande peine qu'ils échappent aux dangers et aux piéges qu'on a multipliés sur leurs pas. Ils se retirent pendant douze ans dans les épaisses forêts de l'Inde centrale, où ils sont exposés à toute espèce d'aventures, et où ils doivent livrer maint combat. Les histoires du passé, mises dans la bouche des anachorètes qu'ils rencontrent sur leur route, viennent s'ajouter continuellement aux faits et gestes qui prolongent l'action épique. Plus tard, les Pândavas sont entourés d'une nombreuse armée, que leur ont fournie des princes alliés ; ils livrent bataille aux Câuravas qui les ont poursuivis jusqu'au fond des solitudes avec l'obstination d'ennemis acharnés. Ces luttes sont longues et meurtrières ; car les Dévas du panthéon indien y interviennent visiblement et prennent parti pour l'une ou l'autre armée dans cette grande guerre dynastique. Vichnou, incarné dans Krichna (1), le pasteur guerrier, se

(1) Ce rôle mystérieux de Krichna, qui reparaît en divers endroits de la grande épopée, l'a fait appeler livre sacré ou Véda de Krichna *(Kârchna-Véda)*.

déclare le plus souvent pour les Pândavas : c'est auprès d'Ardjouna que le dieu humanisé marche et combat, comme une autre Minerve aux côtés d'Ulysse et de Télémaque. C'est lui aussi qui, au moment d'une action décisive entre des milliers de combattants, instruit son héros favori dans les doctrines du plus pur idéalisme, et lui enseigne à considérer toutes choses comme illusion (1).

Tant de batailles sanglantes et d'exploits chevaleresques, entassés dans les chants du Mahâbhârata, ont un dénouement vraiment terrible : dans un carnage qui dure dix-huit jours, les héros survivants de l'action s'immolent les uns les autres à coups de massues; Krichna lui-même succombe dans cette mêlée épouvantable. Qui ne serait ici frappé des deux tendances auxquelles a cédé le génie des poètes indiens? Sous l'empire de la même terreur qui lui a fait célébrer à satiété le néant de toute existence, il a raconté passivement l'issue fatale de guerres qui avaient entraîné d'un bout à l'autre de l'Inde désordre et destruction. Mais, par un retour soudain aux croyances nationales où domine le spiritualisme, il donne une empreinte hiératique à la succession d'effroyables catastrophes qu'il a décrites : il réserve une glorification toute religieuse aux hommes et aux demi-dieux, qui ont été les personnages les plus fameux de l'action; il les montre s'élevant au ciel dans un suprême et dernier voyage (2), et, après une brillante apothéose, partageant l'immortalité des puissances divines.

Le Mahâbhârata ne saurait être envisagé comme la conception d'un seul homme, ni comme l'œuvre d'une seule école de poètes; il représente le travail de plus d'une génération de versificateurs,

(1) Telle est la signification de l'épisode fameuse dit *Bhagavad-Gîtâ* ou « Chant du Bienheureux, » traduit en latin par G. de Schlegel, analysé par Victor Cousin dans son cours de philosophie de 1828, et diversement commenté depuis lors en Europe et dans l'Inde.

(2) C'est l'objet du XVIIe livre, appelé *Mahâprasthânika*, ou « le grand voyage, » dont on doit la version à M. Ph. Ed. Foucaux : *le Mahâbhârata. Onze épisodes* tirés de ce poëme épique, traduits pour la première fois du sanscrit en français, (Paris, 1862, pp. XV-XVII, pp.407-429,1 vol. in-8°).

imbus des idées dominantes de la caste brahmanique. Le nom de Vyâsa, inscrit en tête du poème, est la personnification de l'exégèse qui assemble et compile, des efforts patients d'une suite de *diaskeuastes*. Sur le nombre de cent mille distiques que renferme l'ouvrage entier, il en est à peine un quart ou même un cinquième qui appartienne à une rédaction primitive : ce seraient les narrations qui se rapportent le plus sensiblement à la véritable action, à ce que l'on appellerait le noyau de l'épopée. Il y a de nombreux récits de batailles dans la plupart des chants du poème ; mais la tradition héroïque, qui est elle-même surchargée de mythologie, est en réalité étouffée par les digressions didactiques qui répètent les enseignements des ermitages indiens et des écoles sacerdotales : on dirait autant de labyrinthes, comme ceux qui abondent dans les grandes forêts de l'Inde qui n'ont point de routes, mais où il faut se frayer passage à travers les hauts taillis et les épais massifs d'arbres, de lianes et de plantes.

Épisodes, digressions, exemples, interpolations, les derniers rédacteurs les justifient en disant que l'œuvre doit embrasser toutes les narrations du passé et renfermer des enseignements sur tous les intérêts de la vie présente et de la vie future : « C'est un grand » livre de l'utile, un livre du juste, un livre de l'agréable, exposé » par Vyâsa d'un esprit incommensurable. » L'épopée ainsi conçue s'adresse à une foule d'auditeurs en dehors des trois castes qui ont le privilége de l'étude des Védas ; elle leur donne une instruction fort vaste dans le cercle des légendes mythologiques qui tenaient lieu d'histoire pour les Aryas de l'Inde et qui renfermaient la majeure partie de leur théologie. On verra plus loin que d'autres monuments en vers, les Pourânas, ont eu la même destination de servir à un enseignement populaire.

Le Mahâbhârata n'est pas dans son ensemble une œuvre essentiellement poétique. Il s'y trouve d'excellents morceaux conçus dans le ton de la véritable épopée, des lectures *(adhyâyas)* qui eurent plus d'une fois un succès d'admiration et de sensibilité ;

mais certaine régularité de versification n'assure pas de valeur littéraire à d'interminables dissertations qui n'ont aucun rapport avec l'histoire héroïque et guerrière. Ces digressions remplissent cependant des livres entiers : elles ont concouru au but qu'eurent les Brahmanes de renfermer une encyclopédie de science et de législation sous le titre national d'un volumineux ouvrage. Dans plusieurs parties, il sera possible de reconnaître quelque jour les changements que le cours des siècles a introduits dans les traditions elles-mêmes, quelle que soit l'immobilité que la constitution du Brahmanisme semble assurer aux idées comme aux lois. Le coloris archaïque de bien des récits s'est plus d'une fois effacé, quand même les abréviateurs ou compilateurs ont été préoccupés du soin de conserver à la plupart des textes l'enpreinte d'une haute antiquité. Seulement, le sentiment de la vérité historique leur manquant presque toujours, ils opéraient ces restitutions dans la mesure où les réclamait l'esprit de caste, et ils donnaient satisfaction aux exigences des religions populaires qui avaient rapidement grandi. Ils négligeaient les faits humains, plus encore que ne l'avaient fait les premiers chantres de la légende, et le plus souvent ils développaient de préférence des fables plus absurdes que les premières.

Tout ce qu'on vient de lire sur la composition même de la grande épopée sanscrite, constate d'irrémédiables défauts qui éclatent dans toute traduction; on les sent moins vivement dans les épisodes, du genre de ceux dont nous avons fait choix. Dans la version que nous publions de nouveau (1), il nous a paru intéressant de laisser à l'épopée indienne, dans la mesure possible, sa couleur, ses images, ses coupes, son style tantôt simple, tantôt grave et majestueux. Mais, sans porter atteinte à la vérité de l'original, à l'expression

(1) Ces épisodes ont été réunis une première fois dans le tome V^e^ de *la Belgique*, Bruxelles, 1858, sous le titre que nous leur conservons ci-après, et mis en vente à la librairie polytechnique d'Auguste Decq (volume de 130 pp. in-8°).

des idées, nous avons dégagé quelquefois la narration des longueurs et des redites que le goût occidental a le plus de peine à accepter.

Les indianistes ne chercheront point dans ces pages des discussions érudites et des notes abondantes ; ils s'apercevront que c'est avec intention que nous avons laissé de côté les questions de mythologie, d'histoire et de géographie, qui auraient embarrassé la marche de notre exposé. Mais le public qui n'a pas appris à connaître l'épopée sanscrite dans des imitations ou des versions modernes voudra bien peut-être parcourir ces mêmes pages à titre de nouveauté littéraire. Nous laissons aux hommes de goût le droit de prononcer si les figures héroïques de l'Inde sont toujours des portraits de fantaisie modelés après coup, des allégories morales ou philosophiques. Nous aimons à croire que ceux qui ont le sens des réalités de l'histoire et qui se font une juste idée de l'invention et de la composition poétique protesteront contre une tendance trop fréquente aujourd'hui chez les savants et les critiques à transformer indistinctement les héros de la tradition chantée en personnages imaginaires.

Les circonstances ne nous ont pas permis, comme c'était notre projet, d'étendre le même genre d'observations à d'autres monuments de la littérature sanscrite. C'est avec une vraie satisfaction que nous avons vu, en 1864, Mademoiselle Clarisse Bader consacrer un beau livre au même sujet (1). La spirituelle auteur a reconnu gracieusement notre initiative ; mais elle a, par des lectures bien dirigées, agrandi notablement le cercle des exemples. Le talent qu'elle avait montré dans ce volume sur l'Inde lui avait valu sur le champ une des palmes de l'Académie française ; elle n'a pas recueilli de moins beaux suffrages pour plusieurs autres écrits sur la femme chez les grandes nations de l'antiquité, la Judée, la Grèce et Rome.

(1) *La femme dans l'Inde antique; études morales et littéraires*. Paris, Benjamin Duprat, 1864 (1 volume in-8°. pp. XVI-578).

DES PORTRAITS DE FEMME

DANS LA POÉSIE ÉPIQUE DE L'INDE.

DU SORT DE LA FEMME DANS L'INDE ANCIENNE.

Les épopées sanscrites étaient à peine publiées que déjà on entreprenait sur leur texte de patientes et ingénieuses études, afin de retrouver dans ces annales versifiées les linéaments de l'histoire de l'Inde antique. Ce ne sont point, il est vrai, les monuments les plus anciens de la littérature brahmanique : mais ils présentent un tableau fidèle de la civilisation des royaumes fondés par les Aryas dans le Nord de la péninsule indienne; ils dépeignent un état social fort supérieur à celui que les révolutions ont fait dominer dans l'Inde moderne.

Parmi les divers points de vue auxquels il est curieux d'analyser les grands poèmes nationaux des Hindous, il en est un qui, si spécial qu'il paraisse, doit faire bien juger la portée morale ainsi que l'intérêt historique de l'épopée sanscrite : c'est l'examen du rôle qu'elle a donné à la femme, des traits qu'elle a empruntés à son image vivante, des idées et des sentiments toujours nobles qu'elle a exprimés en son nom. Nous avons donc choisi cette partie d'un sujet bien plus vaste, comme offrant un des meilleurs moyens d'apprécier la vie sociale des Hindous dans les périodes primitives de leur civilisation toute religieuse, et en même temps le mérite littéraire de leurs immenses compositions. C'est la valeur morale et esthétique des caractères de femme que nous allons mettre en relief, en demandant aux sources elles-mêmes le dessin et les couleurs qui peuvent conserver à nos esquisses quelque chose de l'éclat ou plutôt de la fraîcheur des modèles.

§ 1.

Un des premiers interprètes de la littérature savante de l'Inde, Frédéric Schlegel (1), a déjà signalé au commencement de ce siècle les beautés dont la peinture des mœurs a fourni le sujet aux auteurs des épopées sanscrites; il s'est plu à rendre justice, ailleurs encore, au talent dont ils ont fait preuve en traçant le portrait de leurs héroïnes, emprunté à une connaissance intime de la réalité historique. C'est ainsi que l'illustre penseur dit, dans la *Philosophie de l'Histoire* (2), que « les gracieux tableaux de la vie des Hindous qui remplissent » leurs beaux poèmes, tant anciens que modernes, nous montrent toute » la dignité et le bonheur de la condition domestique et sociale des » femmes de l'Inde, dont ils nous dépeignent aussi les mœurs et le caractère avec une profonde délicatesse de sentiment et une retenue » pleine d'attrait et de charme, qui va jusqu'à la vénération ». Il n'a pas craint d'ajouter, dans un sens fort général, que, « pour la délicatesse du sentiment et pour tout ce qui tient à l'amour, à la beauté » des femmes, à leur caractère, la poésie de l'Inde n'a pas à redouter » la comparaison avec ce que la poésie des siècles chrétiens a de plus » beau et de plus noble à lui opposer, quoique, à la considérer dans son » ensemble, elle soit plutôt selon le goût antique, et pour son fonds » purement mythologique, et par ses formes et son langage ordinairement ryththmiques. »

Certes, la femme n'a jamais pu approcher dans l'Inde de la perfection morale que le Christianisme lui a enseignée, ni de la vertu intérieure dont il a fait sa force; elle n'y a pas non plus exercé l'influence légitime qu'il lui a accordée sur les destinées sociales de tous les peuples chez qui il a complétement dominé. Mais, si la femme n'y est pas encore réhabilitée dans l'exercice de ses devoirs et de ses droits, elle remplit du moins, dans l'Inde, sous la protection des lois brahmaniques, une mission conservatrice, digne d'elle, utile à tous: mission inconnue au plus grand nombre des nations païennes. Nous ne nierons pas que le sort de la femme chez les anciens Germains ne soit à beau-

(1) Dans son ouvrage bien connu sur *La langue et la sagesse des Hindous*, publié à Heidelberg en 1808. Voir particulièrement les livres III[e] et IV[e], intitulés *Histoire* et *Poésie*.

(2) Leçons IV[e] et VI[e] (traduction française de Lechat, tome I[er]).

coup d'égards une glorieuse exception à l'empire des coutumes et des préjugés funestes, presque universel dans l'antiquité profane. Il y a longtemps qu'on a relevé les privilèges moraux que des peuples réputés barbares ont su conserver aux portes du monde romain, le respect du sexe faible (1), la chasteté conjugale, et même l'honneur rendu à la virginité. On est resté dans le vrai tant qu'on n'a pas confondu ces généreuses dispositions avec les fortes vertus que le Christianisme seul a pu inculquer aux nouveaux dominateurs de l'Europe (2). Mais peut-être chercherait-on en vain dans l'antiquité germanique ces sentiments, ces égards unanimes qui, dans l'Inde, sont devenus pour la femme des lois protectrices : et de même, dirions-nous, on aurait quelque peine à mettre les hommages rendus par leurs bardes aux reines, aux guerrières, aux prophétesses des peuples du Nord, en parallèle avec ces tributs de vénération que les chantres de la tradition indienne paient à la vertu des femmes dans la personne de leurs héroïnes. La femme figure avec grâce, avec dignité, quelquefois avec noblesse et grandeur, dans les scènes les plus graves et les plus solennelles de l'épopée sacerdotale.

Si nous remontons jusqu'à une antiquité très-reculée, voisine en quelque sorte de l'origine de la société en Orient, les Hindous se présentent à nous comme un des peuples qui ont eu la plus haute idée des devoirs de l'homme moral : c'est à une puissance surnaturelle, c'est à l'essence divine qu'ils faisaient remonter l'intelligence, comme la prérogative éminente de l'humanité.

Cette notion ne s'est jamais perdue entièrement chez les Aryas de l'Inde, malgré l'ascendant du culte symbolique, mais sensualiste de la nature, dans la première période de leur histoire ; c'est ce dont fait foi mainte prière, mainte formule poétique ou liturgique, que nous retrouvons dans la collection des chants sacrés du Véda (3). Les croyances

(1) *Germanie* de Tacite, c. 8. « Les Germains, dit-il, croient qu'il est dans les femmes quelque chose de sacré et de prophétique; ils ne dédaignent pas leurs conseils et ajoutent foi à leurs prédictions. »

(2) Lire le troisième chapitre d'Ozanam, intitulé : *Les lois*, au tome I[er] de ses *Études germaniques*, et les leçons XIII[e] et XIV[e] sur *La civilisation au V[e] siècle*.

(3) Voir sur ce point deux chapitres de notre *Essai sur le mythe des Ribhavas* (Paris, 1847, un v. in-8°), l'un sur la notion de l'homme dans le Véda; l'autre sur le sentiment moral dans la société indienne d'après les textes védiques.

spiritualistes qui avaient éclairé le berceau de cette nation destinée à une existence séculaire rayonnèrent encore avec plus d'éclat sur la constitution politique qu'elle se donna quand elle eut occupé les plus riches contrées de la péninsule ; elles étendirent leurs reflets jusqu'à cette multitude de religions et de cultes qui s'élevèrent sur le fond ancien de la mythologie indienne, de même qu'elles pénétrèrent profondément dans toutes les branches de la législation brahmanique.

Les doctrines des Hindous sur l'immortalité de l'âme, quoique mêlées de notions erronnées, bien qu'altérées par l'abus de quelques symboles, et surtout par l'idée de la métempsycose, exerçaient un empire constant sur le cours de leur vie ; elles étaient en réalité la sanction des vertus dont la loi religieuse leur faisait une habitude, en quelque sorte un besoin. La famille indienne était fortement et régulièrement constituée, et ses relations intérieures étaient en harmonie avec les préceptes sacrés qui s'imposaient à chacun de ses membres dans toutes les heures de son existence terrestre, dans le cours entier des années comme dans tous les instants de chaque journée.

Il y avait au sein de la famille un échange continuel de devoirs, de services, d'égards, de prières. Le fils était lié au père par des obligations morales imprescriptibles, comme tout homme l'était nécessairement à son maître spirituel qui lui avait transmis la connaissance des livres révélés ; rien n'était plus sacré que la vénération toute filiale commandée envers les auteurs de la vie et ceux de l'initiation intellectuelle. L'époux était de même lié à son épouse par une idée toute religieuse : c'est la femme qui donnera le jour au fils qui doit, par ses prières et ses sacrifices, délivrer du séjour infernal l'âme de son père décédé (1); le petit-fils est appelé par le même principe à remplacer le fils dans l'accomplissement d'un devoir aussi solennel (2). C'est en vue de cette croyance que le poëte épique a dit (3) : « La femme est la voie

(1) Le rédacteur du *Code de Manou* fait valoir cette idée quand il veut expliquer l'étymologie du nom de fils, en sanscrit *poutra* (liv. IX, v. 38) : « Par la raison que le fils délivre son père du séjour infernal appelé *Pout*, il a été appelé Sauveur de l'enfer *(Pouttra)* par Brahmâ lui-même. » D'autres écrivains indiens soutiennent la même étymologie, si douteuse et même insoutenable qu'elle paraisse. Voir diverses explications dans les *Origines indo-européennes* de Pictet.

(2) *Mânava-dharma-çâstra*. Liv. IV, v. 127 suiv., v. 140.

(3) Dans l'épisode du *Mahâbhârata* qui renferme l'histoire de Saccountalâ, VIIIe lecture, dist. 38 (éd. Chézy, appendice).

» du ciel (la source du salut); la femme est la souche toujours vivante » ou la perpétuité de la famille. » On le voit par ces passages, le profond respect des Hindous pour les femmes aurait en partie sa source dans l'idée de la rédemption du père par le fils, des ancêtres par leurs descendants mâles : il était juste qu'une part fût faite aussi aux droits de la maternité.

Or, c'est un fait mis hors de doute, qu'un respect, reposant sur d'aussi nobles mobiles que celui dont la femme était entourée dans l'Inde, a persisté presque unanimement chez tous les peuples de race aryenne, et que ce respect a passé de leurs croyances religieuses dans leurs mœurs et dans leur législation. Que l'on jette d'un coup d'œil sur l'organisation sociale des nations anciennes soumises au polythéisme, on conviendra sans peine qu'aucune de ces nations n'a mieux assuré que les Hindous l'heureuse influence de la femme dans la constitution de la famille, et n'a conçu des notions plus pures de ses devoirs et de sa dignité. Le Code des Lois de Manou, qui est au nombre des monuments les plus vénérables de l'antiquité indienne, nous en est le meilleur garant : ces lois s'occupent fort longuement du mariage et de ses conditions avec une scrupuleuse rigueur et à l'aide des distinctions de la plus subtile casuistique (1); elles le représentent comme une des grandes institutions qui fournissent à la société brahmanique des garanties d'ordre et de stabilité. Dans tous les rangs du corps social, elles règlent minutieusement l'état intérieur des familles et les relations de leurs membres; mais elles donnent invariablement pour base, à la prospérité des familles, l'accomplissement rigoureux des obligations réciproques imposées aux époux. Déjà une dissertation remarquable de M. Kalthoff a mis en lumière les dispositions des lois indiennes au sujet du mariage, comparées surtout à celles de la loi juive (2); puis, la traduction française du code de Manou, due à Loiseleur Delongchamps (3), a rendu accessibles à de nombreux lecteurs ces textes fort curieux d'une antique législation, en attendant que l'on ait mis au jour toutes les œuvres du droit indien qui en contiennent les détails.

(1) Dans les livres III[e] et V[e]. — Mariage; devoirs du chef de famille. — Règles d'abstinence et de purification; devoirs des femmes.

(2) *Jus matrimonii veterum Indorum*, etc., Bonn, 1827, in-8°.

(3) *Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens*, etc. (Paris, 1833), et le recueil des *Livres sacrés de l'Orient*, par G. Pauthier (ibid. 1840).

Il appartiendrait à un compatriote de W. Jones et de Th. Colebrooke d'écrire un livre de droit et d'histoire sur la condition de la femme dans la société indienne depuis les temps les plus reculés, comme l'a fait M. Edouard Laboulaye pour le monde occidental où l'Évangile a facilité la fusion des deux législations aussi bien que des deux races romaines et germaniques, entre lesquels il était partagé (1).

Un double soin a préoccupé, semble-t-il, les législateurs indiens, toutes les fois qu'ils ont parlé de la femme et de l'existence légale qu'ils lui avaient octroyee dans la société domestique. Tantôt ils restreignent sa liberté pour la maintenir dans les habitudes de vertu dont ils lui ont fait une stricte obligation; tantôt ils commandent à ses proches et à tous les hommes indistinctement, des égards et des marques d'honneur qui soient pour elle le soutien, l'approbation et la récompense de sa conduite.

On découvre aisément, dans les sentences et décisions législatives qui concernent les femmes de l'Inde, la pensée d'une protection continuelle dont la société leur est redevable comme au sexe le plus faible, et d'autre part, le droit de direction que les maîtres du pouvoir, dans l'état et dans la famille, sont tenus d'exercer constamment sur leurs personnes. Les sages de l'antiquité indienne, appelés à sanctionner les coutumes et à maintenir les mœurs des premiers âges, n'ont pas perdu de vue ce qu'ils devaient laisser à la dignité humaine; c'est pourquoi ils ont demandé la vertu des femmes à la libre impulsion de la conscience (2), en reconnaissant qu'elles ne peuvent être retenues dans le devoir par des moyens violents, et que « celles-là seulement sont bien en sûreté qui se gardent elles-mêmes de leur propre volonté. » Mais ils ont usé cependant de leur toute-puissance pour apporter certaines restrictions à la liberté presque illimitée dont les femmes avaient joui dans les temps antérieurs à un état fixe et régulier de civilisation; s'ils les ont soustraites aux dangers de la vie errante que quelques groupes de populations rebelles à la loi brahmanique ont longtemps menée dans la péninsule indienne, ils les ont prémunies en même temps contre les séductions du luxe et de la mollesse qui naquirent bientôt de la haute prospérité des monarchies de l'Inde (3).

(1) *Recherches sur la condition civile et politique des femmes depuis les Romains jusqu'à nos jours* (Paris, 1853, 1 vol. in-8o).

(2) *Mânava-dharma-çâstra*, liv. IX, v. 10, v. 12 et suiv.

(3) M. Joachim Ménant s'est tenu à ce point de vue dans son Mémoire

L'enfance de la femme est laissée par Manou à l'influence de l'éducation domestique; mais, dans un âge fort tendre, dès l'âge de huit ans, elle est déclarée apte à contracter un mariage légal (1) : évidemment la sollicitude du législateur a été éveillée sur ce point dans l'intérêt des mœurs, par l'influence d'un ardent climat sur le développement physique de la race hindoue. La cérémonie du mariage remplace pour les femmes la cérémonie de l'initiation qui suit pour les hommes, vers l'âge de seize ans, un noviciat passé dans la retraite et l'étude (2) : leur zèle à servir leur époux tient lieu du séjour auprès du *gourou* ou père spirituel, et le soin de leur maison, de l'entretien du feu sacré. Cependant, il est une condition mise à la pleine efficacité du mariage religieux, la virginité : à elle seule sont destinées les *mantras* ou formules des cérémonies nuptiales (3), qui font entrer la femme dans un ordre particulier de devoirs et de vertus, d'après la volonté de Brahmâ dans la création des êtres. Quand le mariage a reçu des prières consacrées sa sanction nécessaire, il devient un pacte complet et irrévocable; aussi tout a été prévu dans les lois écrites, de sorte que cet engagement solennel fût contracté avec des garanties pour la satisfaction personnelle des époux et pour le bien-être des familles ainsi que des classes légalement constituées. On y fait connaître les qualités d'une épouse accomplie et tous les caractères d'un nom doux et favorable. Des maux héréditaires qui pèsent sur des familles, le mépris où elles vivent des rites sacrés, des accidents ou des défauts corporels, des noms qui rappellent certains animaux ou des objets effrayants, tels sont les principaux d'entre les signes néfastes dont il est fait

de 1846 : *Organisation de la famille d'après les lois de Manou* (pp. 16-27). —La répression des outrages aux mœurs a toujours été prompte et sévère, comme on peut le lire, touchant l'Inde brahmanique, dans les *Études sur l'histoire du droit criminel chez les peuples anciens*. par M. J. Thonissen (tome Ier, Brux. 1869, liv. I, chap. III).

(1) *Mân. dharma*. Liv. IX, v. 72, 88, 94.

(2) Ibid. Liv. II, v. 67.

(3) Ibid., Liv. VIII, v. 226 et 227. Liv. IX, v. 47 et 96. — On ne peut prendre à la lettre ce qui est dit au livre IX, v. 18, comme si « aucun rite sacré n'est pour les femmes, accompagné de prières (*mantras*). » Tout le commencement de ce livre a été rédigé peut-être assez tard sous l'empire de l'appréhension de désordres et d'abus qui ont donné lieu à toute espèce de restrictions législatives; alors la femme a été, dans la loi même, taxée d'inconstance et accusée de fausseté.

mention dans les textes à ce sujet (1). Ce n'est pas assez qu'une femme soit bien faite et gracieuse dans sa démarche; il faut encore qu'elle porte un nom qui soit harmonieux : « Que le nom d'une femme, est-il » dit dans Manou (2), soit facile à prononcer, doux, clair, agréable, » propice; qu'il se termine par des voyelles longues, et ressemble à » des paroles de bénédiction! » Ainsi à la langue sanscrite seule appartient la prérogative de fournir aux classes civilisées de l'Inde des noms féminins aux désinences sonores et doucement prolongées, à l'exclusion de mots plus durs empruntés aux idiômes des barbares ou des peuples des frontières (3)..

Quant au choix d'un époux, la femme indienne était en possession d'une assez grande liberté qui n'avait guère d'autre limite que les priviléges des castes et du pouvoir paternel. Il était ordonné aux hommes de prendre leur épouse dans la caste où ils étaient nés eux-mêmes; seulement dans un second mariage il leur était permis de contracter des liens dans une caste inférieure à la leur. Il y avait déjà en cela une infraction à la première rigueur de la coutume et à son interprétation religieuse, puisque la femme devait être du même ordre que le mari pour être digne de l'union des mains (4), ainsi que pour prendre part légitimement aux sacrifices de la famille. On n'a pas de peine à comprendre les obstacles que les chefs de la société indienne ont apportés au mélange des castes, en raison des conséquences sociales et religieuses qui en découlaient : la production fatale des classes inférieures et viles, l'abandon des sacrifices et des rites appartenant en propre aux familles pures, en un mot, la confusion des droits et des devoirs (5). D'un autre côté, le consentement du père est requis par la législation pour que les filles puissent accomplir l'acte solennel du mariage; elles n'en sont dispensées que si le père ou quelque autre membre de la famille qui le représente n'a point pourvu à leur union dans l'espace de trois années après le terme fixé (6); cependant, en aucun cas, le

(1) *Mân. dharma*. Liv. III, v. 7, suiv.

(2) Ibid., v. 10, Liv. II, v. 33.

(3) Les *Mlêtchas* et les *Antyas*.

(4) *Pâni-grahana*, rite essentiel pour les personnes de même classe. — *Mân. dharma*. Liv. III, v. 43.

(5) V. *Bhagavad-Gîtâ*, lect. I, v. 42-45, et le code de Manou, livre X, v. 24 suiv.

(6) *Mân. dharma*. Liv. IX, v. 90-93.

mariage ne peut être célébré sans les rites religieux consacrés par l'usage et la tradition. Le libre choix d'un époux, appelé *Svayambara* ou «choix personnel», a été de fait le privilége des princesses de l'Inde, si l'on en juge par des exemples tirés de l'histoire héroïque : c'est ainsi que Râma, Krichna, Ardjouna, Nala ont été choisis pour époux, par des femmes de sang royal, dans des solennités que l'on ne voit point avoir été proscrites plus tard par les arrêts d'ailleurs si formels et si minutieux du Brahmanisme (1). Ajoutez à cela que la loi déterminait les degrés de parenté qui apportaient des empêchements absolus au mariage; ses prescriptions ne sont pas moins rigoureuses que celles du droit romain touchant les obstacles qui proviennent des liens du sang.

Dans toutes les dispositions qui concernent les alliances permises ou prohibées éclate évidemment la haute prévoyance des pouvoirs conservateurs de la société indienne, prévoyance qui s'étend aux intérêts des familles comme aux conditions de la perpétuité et de la splendeur des castes ; mais, si expresses que fussent les défenses portées dans cet ordre de faits, si terribles que fussent les menaces formulées contre les violateurs de ces défenses, les désordres que l'on voulait prévenir se sont perpétués et se sont même multipliés parmi les populations pures d'origine aryenne. Non-seulement une perturbation profonde s'est introduite irrésistiblement dans la vie publique de tous les Etats quand un nombre presque indéfini de classes dégénérées se fut formé au-dessous des castes réputées immuables dans leur supériorité originelle; mais encore force n'est point restée aux interprètes et aux exécuteurs des lois sur l'union des familles ou sur les rites du mariage considéré comme acte civil et religieux. C'est au point que les rédacteurs du code de Manou, tenant compte de l'état des mœurs et de l'empire des coutumes, ont consigné dans ce livre huit modes de mariage dont quatre seulement sont conformes à l'esprit des croyances brahmaniques (2). Tandis que les noms des grandes divinités, de Brahmâ, des Dévas, des Richis, des Pradjâpatis, ont servi à sanctionner ces ces quatre modes d'union légitime, les noms des mauvais génies et des êtres malfaisants, les Asouras, les Rakchasas, les Piçâtchas ont carac-

(1) Cette élection solennelle dispensait la mariée du consentement paternel donné dans les formes ordinaires, et le futur époux du don que le père de la femme avait droit de recevoir : les rites religieux restaient les mêmes.

(2) *Mân. dharma.* Liv. III, v. 21 suiv.

térisé les unions illégitimes, fortuites et violentes, ct celui des musiciens célestes, les Gandharvas, les unions qui sont le fruit d'une subite et mutuelle passion.

Ce fut la conséquence des révolutions que subit la religion des Aryas de faire prévaloir les conceptions de l'anthropomorphisme sur le naturalisme symbolique des Védas. Il est vraiment curieux de voir comment la force des choses et la fidélité du sens historique ont amené les législateurs à définir ces derniers modes de mariage qu'ils sont tenus de flétrir au même instant (1). Promettant des biens en abondance à ceux qui contractent des unions agréables aux dieux et conformes aux rites sacrés, ainsi que des avantages temporels et futurs aux fils qui en naîtront, ils déclarent répréhensibles, exécrables même, les unions qui naissent d'une passion aveugle et brutale, et d'où ne doit sortir qu'une postérité méprisable. Il faut bien rendre hommage à la véracité des légistes et des moralistes du Brahmanisme, puisqu'ils n'ont pas craint de donner à leur tableau des ombres nettement dessinées; est-il permis à la main de la critique de les effacer ou de les adoucir sous prétexte de justice et d'impartialité? Ces mêmes ombres reparaissent dans les récits des poètes et, à vrai dire, elles ajoutent de la vraisemblance à l'histoire authentique de la civilisation des Hindous, que l'on y cherche aujourd'hui. Qu'il soit bien entendu que si nous retrouvons dans l'épopée sanscrite des figures héroïques conformes au type des plus hautes vertus si bien tracé par la magistrature sacerdotale de l'Inde, nous ne cacherons pas tant d'autres personnages qui attestent le libre jeu, et même l'effervescence et les excès des passions humaines en dehors du cercle où l'action incessante d'une loi religieuse, forte de son antiquité, tendait à les circonscrire.

Il est dans l'histoire héroïque quelques exemples de l'enlèvement de princesses qui sont mêlées désormais aux aventures de personnages du poème; mais d'autre part les principaux héros épargnent la vie des femmes que le sort des armes fait tomber entre leurs armes, et l'on ne voit point dans les chants tout remplis de batailles le massacre impitoyable des femmes et des enfants qui fut de règle dans la dernière insurrection des Cipayes.

Il est un autre point de législation indienne que nous ne pouvons passer sous silence dans cet endroit de nos recherches : c'est la consé-

(1) Ibid., liv. III, v. 37-42. Voir la dissertation citée de Kalthoff, p. 28 suiv.

cration de la monogamie, comme d'une des bases constitutives de la famille (1). Il ne peut être douteux que, dans les temps anciens, l'unité du mariage ne dominât presque sans exception chez les Hindous : elle serait glorifiée même dans leur mythologie par l'exemple des principaux dieux, Brahmâ, Vischnou, Çiva, qui n'avaient chacun qu'une épouse par excellence Sarasvati, Lakschmi, Parvati. Mais l'infraction à cette loi sociale s'est produite dans la suite des temps quand les poëtes se furent permis d'attribuer aux dieux des amours coupables, quand ils chantèrent les artifices des nymphes célestes envoyées sur la terre pour séduire les sages dont la haute vertn portait ombrage et inspirait autant de crainte que de jalousie à tous les ordres des Dévas. Il advint que la polygamie fut tolérée, mais comme une exception, ou comme un désordre contre lequel toute loi écrite est impuissante. Les princes ont les premiers réclamé comme une faveur due à leur rang la pluralité des femmes (2), qui ne devait pas rester renfermée dans les cours, mais descendre bientôt après jusque dans les classes inférieures (3). La sensualité excitée par l'ardeur du climat a ébranlé un des grands principes de la société domestique, et a étendu toujours davantage une concession faite d'abord aux exigences des grands, la polygamie de luxe ou plutôt d'honneur que les Radjas de l'Inde ont mise en usage, comme les chefs militaires des Germains (4).

Il ressort, nous osons le croire, des aperçus qui précèdent sur quelques grands principes de la législation indienne, que dans l'état normal de civilisation qu'elle a fondé et soutenu, l'organisation de la famille est demeurée forte et que la femme y a joui d'une aussi grande somme

(1) On l'admettrait dans l'âge que nous dépeignent les écritures védiques, sauf la dérogation que savaient maintenir les grands et les riches. V. Emile Burnouf, *Essai sur le Véda*, etc. Paris, Dezobry, pp. 189-194.

(2) Quatre leur furent attribuées à titre d'épouses. Voir *Çatapatha-brahmana*. XIII, 4, 1, 8; 5, 2, 5, (préf. de Weber à sa trad. allem. de la *Mâlavikâ*, p. XX),

(3) *Mân. dharma*. Liv. VII, v. 219-22. — Voir Dubois, *Mœurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, tome Ier, p. 287-288 (Paris, I. R., 1830). J. Muir, *Sanskrit Texts*, c. V, p. 457 sq.

(4) Tacite qui a rendu hommage à la vie morale des germains et à leur observation sévère des lois du mariage, nous fait connaître l'exception : « Nec ullam morum partem magis laudaveris. Nam prope soli barbarorum singulis uxoribus contenti sunt, exceptis admodum paucis, qui non libidine, sed ob nobilitatem plurimis nuptiis ambientur. » *Germania*, ch. 18.

d'honneur et de liberté que la prudence et les raisons d'état permettaient de lui accorder.

§ II.

Que Manou et ses continuateurs prennent soin de rappeler à diverses reprises les marques de déférence qui sont dues aux femmes, c'est ce dont sera infailliblement frappé quiconque lira les livres de lois qui portent son nom ; or, ces égards imposés, au nom même de la divinité, à tous les membres du corps social s'étendent à la vie publique comme à la vie privée. Qu'on salue les femmes avec respect sans se nommer, ainsi le veut Manou, mais en leur donnant le nom de *Madame* ou de *Bonne Sœur* (1); c'est en ces termes que tout homme soumis à la loi adresse la parole, soit à l'épouse d'un autre, soit à la femme qui ne lui est pas alliée par le sang. Que chacun se fasse un devoir de céder le passage à une femme, comme il le ferait à un vieillard ou à un Brâhmane : telle est une des autres observances générales recommandées par Manou (2). Mais il importe au sacerdoce de marquer la place d'honneur que la femme doit occuper au foyer domestique; il dira en raison de quelle haute volonté elle doit être l'objet des égards de tous ses proches.

« Partout où les femmes sont honorées, est-il écrit dans le même » livre (3), les divinités sont satisfaites; mais, lorsqu'on ne les honore » pas, tous les actes pieux sont stériles. — Toute famille où les femmes » vivent dans l'affliction ne tardera pas à s'éteindre; mais lorsqu'elles » ne sont pas malheureuses, la famille s'augmente et prospère en tou- » tes circonstances. — Les maisons maudites par les femmes d'une « famille, auxquelles on n'a pas rendu les honneurs qui leur sont dus, » se détruisent entièrement comme si elles étaient anéanties par un » sacrifice. »

Le poète législateur ne se fait pas faute d'entrer dans les détails pour affirmer à quel point l'éclat de la famille entière dépend de l'observation de ces préceptes, et la prospérité des hommes, des égards et

(1) « *Bhavati*. » — « *Subhage bhagini*. » — *Mân. dharma*, liv. II, v. 49, v. 123-119. Au lieu de se nommer, l'homme instruit se contente de dire : « c'est moi. »

(2) *Mân. dharma*, liv. II, v. 138.

(3) Ibid., liv. III, v. 56-58.

des présents dont sont comblées les femmes de leur maison (1). Tout permet de croire, d'ailleurs, que cet état de choses a existé dans l'inde aux époques anciennes de son histoire, comme le veut une tradition encore vivante de nos jours dans les cours dégénérées de cette contrée (2).

Gardons-nous de trop demander aux Aryas de l'Inde sur ce point de la vie sociale; n'ayons pas l'illusion de chercher dans les siècles du polythéisme, ce qui n'est entré dans les mœurs du monde civilisé que par l'action réparatrice de l'Evangile. Mais constatons que le Brahmanisme est resté dans les voies de l'humanité et de la justice, tout en prescrivant à la femme une subordination qui résultait de son infériorité naturelle et religieuse. Il n'a conféré, il est vrai, à la femme aucun droit légal; mais il l'a expressément confiée à la garde des dépositaires du pouvoir, en même temps qu'au respect et à l'affection des siens. Il l'a mise, à tous les âges, dans la dépendance des hommes qui composent avec elle une même famille : « Pendant son enfance, est-il dit » dans Manou (3), une femme doit dépendre de son père; pendant sa » jeunesse, elle dépend de son mari; son mari étant mort, de son fils; » une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise. » Afin de prévenir des écarts que l'insouciance d'autrui semblerait favoriser dans sa conduite, les sages ont invoqué en faveur de la femme l'autorité et la vigilance des personnes qui lui sont données comme ses protecteurs naturels (4). Cette vigilance sera de tous les instants : car, « on doit » surtout s'attacher à garantir les femmes des mauvais penchants, » même les plus faibles; si les femmes n'étaient pas surveillées, elles » feraient le malheur des deux familles. »

Que promet aux femmes la loi religieuse en retour de cette abnégation qu'elle leur impose devant les représentants du pouvoir social dans la famille? Elle étend sur elles une protection qui les suit partout; si elle leur refuse une éducation savante, la connaissance des lois,

(1) Ibid., liv. III, v. 55, v. 59-63.

(2) Voir Rég. Héber, *Voyage à Calcutta*, etc., tome Ier, p. 141 (traduction française).

(3) *Mân. dharma*. Liv. V, v. 148. La même sentence est répétée dans des termes presque semblables, au livre IX, v. 3.

(4) Ibid., liv. IX, v. 2 et 5. — Tout ce qu'il est dit dans ce livre ainsi que dans le livre II (v. 13-15) de la ruse des femmes semble provenir de la rédaction des premiers continuateurs de Manou.

l'étude suivie des livres sacrés et même la lecture de l'épopée sacerdotale (1), elle leur donne part dans une juste mesure aux actes pieux qu'accomplit le chef de famille.

Aussitôt mariée, la femme tombait sous la puissance de son époux; mais elle trouvait en lui un protecteur légal, un soutien, non pas un maître absolu : telle était la signification des noms d'époux et d'épouse, l'un marquant l'obligation de soutenir et de défendre, l'autre le droit d'obtenir secours et protection (2). La femme légitime était en communauté de culte avec son mari; elle participait aux cinq grandes offrandes (*mahâ-yadjnas*), ou actes quotidiens méritoires, que devaient accomplir les maîtres de maison, c'est-à-dire, l'adoration du Véda qui consiste dans la récitation des Écritures, les trois offrandes adressées aux Mânes, aux Divinités, aux Esprits, et l'accomplissement des devoirs hospitaliers envers les hommes. Cependant, bien que le Véda ordonne des devoirs communs qui doivent être accomplis par l'homme de concert avec la femme, Manou n'a pas astreint rigoureusement celle-ci à toutes les pratiques religieuses qui marquent la vie entière des hommes des trois classes supérieures ou des *Dvidjas*, c'est-à-dire, des hommes deux fois nés (3). « Il n'y a, a-t-il dit à ce propos (4), ni » sacrifice, ni pratique pieuse, ni jeûne qui concernent les femmes en » particulier; qu'une épouse chérisse et respecte son mari, elle sera » honorée dans le ciel ! » Ce qui revient à dire que le sacerdoce indien, si exigeant qu'il ait pu être relativement aux actes religieux commandés aux hommes, n'a demandé impérieusement à la femme que la pratique consciencieuse de vertus morales, indispensables à la prospérité de la famille, au maintien de la sociabilité; il est évident que, sous le rapport religieux, dans tout ce qui tient aux choses sacrées, il a placé légalement la femme dans une infériorité marquée.

(1) Dans la suite des temps on permit aux femmes la lecture des *Pourânas*, compilations mythologiques qui popularisèrent les croyances et les légendes des premiers âges du Brahmanisme. — Voir la préface de M. Burnouf au *Bhâgavata Pourâna*, t. I, p. XX, et le texte même, I, 4-25, II, 7-46.

(2) *Bhartri*, *Bhartâ*, signifie littéralement soutien (qui sustentat); *Bhâryâ*, celle qui doit être soutenue (sustentanda, nutrienda).

(3) La première fois par le fait de la naissance corporelle, la seconde fois par l'initiation spirituelle ou intellectuelle.

(4) *Mân. dharma*. Liv. V, v. 155.

La tâche toute spéciale que Manou confie à l'épouse dans le culte domestique, c'est la garde, l'entretien du feu sacré devant servir aux sacrifices qui s'accomplissent avec les mêmes rites que les cérémonies de la naissance et du mariage : le même feu, appelé dans la loi feu nuptial, est nécessairement employé pour les offrandes du soir et du matin, pour les cinq grandes oblations, et pour la cuisson journalière des aliments. Cependant, le Brahmanisme a cherché à introduire dans ces prescriptions liturgiques le même symbolisme qu'il a fait dominer dans l'interprétation de ses croyances et de ses pratiques. Un père est l'image du Seigneur des créatures *(Pradjâpati)* ; une mère, l'image de la terre (1); un instituteur, l'image de l'être divin *(Brahm)*. Une soumission respectueuse aux volontés de ces trois personnes est déclarée la dévotion la plus éminente : car, elles représentent les trois mondes, les trois ordres ou états de vie, les trois Livres saints, les trois feux. « Le père est le feu sacré, perpétuellement entretenu par le maître de » maison ; la mère, le feu des cérémonies (2); l'instituteur, le feu des sacrifices : cette triade de feux mérite la plus grande vénération. »

En exposant les charges de la maternité, Manou n'oublie jamais d'en faire ressortir les prérogatives : la mère partage avec le père l'autorité qui tombe sur les enfants issus du mariage ; si elle leur doit les soins de l'éducation dans l'enfance, elle obtient une part bien plus grande de leur respect que le père lui-même : « Un père, dit la Loi (3), » est plus vénérable que cent instituteurs ; une mère est plus vénérable que mille pères ! »

L'époux confie à l'épouse une surveillance constante des intérêts de la famille : elle doit veiller à la conservation de la fortune, intervenir quelquefois dans les affaires de la maison et en diriger sagement les dépenses (4). Les femmes qui sont parfaitement heureuses, dignes de respect, et qui font l'honneur de leurs maisons, Manou les appelle les « Déesses de la fortune ». Le nom de maîtresse, *patnî* (5), a marqué dans

(1) *Mân. dharma*. Liv. II, v. 225 et suiv.

(2) Ibid., v. 231. Ce feu qui représente la mère est pris dans le premier, et il est placé vers le sud, d'où il est appelé *dakchina*, méridional.

(3) Ibid., liv. II, v. 144 145.

(4) Ibid., liv. V, v. 150; liv. IX, v. 27.

(5) Forme dérivée du mot sanscrit *pati*, maître, et que l'on retrouve dans le lithuanien *pati*, épouse, et dans le grec πότνια, nom d'honneur de la femme et surtout des femmes d'une haute naissance et d'un rang élevé.

l'usage familier des Hindous la déférence qui était due à la mère et à l'épouse, en retour de son dévouement à ses devoirs domestiques. Toute femme qui est vertueuse a droit aux bons offices et à la protection de son époux, si celui-ci veut plaire aux dieux. Bien plus, le Brahmanisme étend à la femme fidèle ses promesses de béatitude dans une autre vie (1) : « Celle qui ne trahit pas son mari, et dont les pen- » sées, les paroles et le corps sont purs, parvient après sa mort au » même séjour que son époux, et elle est appelée vertueuse par les » gens de bien. »

D'autre part, les Hindous ont réglé tous les points de droit relatifs au divorce dans un sens défavorable à la femme. Ils ne lui ont pas concédé le droit de demander le divorce, de provoquer une répudiation légale, malgré les vices et les excès dont l'époux a pu se rendre coupable. Au contraire, l'époux était en possession de ce droit pour des causes graves que les législateurs ont jugé bon de déterminer : de ce nombre sont certains maux corporels et des désordres entraînant une honte publique. La femme répudiée ou abandonnée retourne chez ses parents, et elle est tenue de vivre désormais dans l'isolement. En certains cas, l'épouse renvoyée légalement peut renouer des liens légitimes avec celui qui fut son époux et même avec un autre.

Une femme devient-elle veuve, la loi religieuse lui impose l'obligation d'une vie chaste et retirée; elle lui recommande d'éviter tout ce qui serait offensant pour la mémoire de son époux, si elle veut habiter le même ciel que celui-ci. Elle définit expressément quel doit être le culte d'une veuve envers le mari qu'elle a perdu (2) : « Qu'elle amai- » grisse son corps volontairement en vivant de fleurs, de racines et de » fruits purs ; mais après avoir perdu son époux, qu'elle ne prononce » même pas le nom d'un autre homme? » — « Que jusqu'à la mort elle » se tienne patiente et résignée, vouée à des observances pieuses, » chaste et sobre comme un novice, s'appliquant à suivre les excel- » lentes règles des femmes n'ayant qu'un seul époux (3) ! » De même que plusieurs milliers de Brâhmanes austères, exempts de sensualité

(1) *Mân. dharma.* Liv. IX, v. 27. — V. ibid., v. 95. Liv. V, v. 165-66.

(2) *Mân. dharma.* Liv. V, v. 151 et 156-160.

(3) Les peuples du midi de l'Inde, soustraits à l'empire des lois brahmaniques, ont admis la légitimité d'une seconde union pour les femmes, par ex. les *Bhillas* et plusieurs nations du Dékhan. V. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. I, p. 369.

dès leur plus tendre jeunesse, la femme vertueuse qui, après la mort de son mari, se conserve parfaitement chaste, va droit au ciel quoiqu'elle n'ait pas d'enfants; nulle part ne lui est assignée la liberté de prendre un second époux. L'ignominie en cette vie et des peines infamantes dans d'autres vies sont réservées aux veuves qui ne gardent point cette conduite toujours honorable et pure dont il leur est fait un précepte (1).

C'est assez dire que le code de Manou ne consacre aucunement les *Satis* ou *Suttis*, c'est à-dire, les sacrifices des femmes sur le bûcher de leurs époux, qui s'offrent dans l'histoire comme une coutume réputée légale, particulière à l'Inde (2). Bien que des textes assez anciens y fassent allusion dans des passages réunis par T. H. Colebrooke (3), il est invraisemblable que cette coutume remonte aux siècles de l'antiquité indienne dont le véritable esprit se reflète dans le recueil imposant des lois mises collectivement sous le nom de Manou. Elle se sera produite tout d'abord comme exception : ainsi jugerait-on ces immolations volontaires, signes d'attachement héroïque donnés par quelques princesses à leurs époux, et dont on retrouve des exemples dans les anciens poètes. Qu'on observe toutefois (4), que le *Râmâyana* nous montre les veuves des princes leur survivant et traitées par tous avec respect; puis, que le *Mahâbharata* nous donne un seul exemple d'une immolation de ce genre, celui de Madrî, la plus jeune épouse du roi Pândou. Il est permis de croire que ces traits d'héroïsme ont été imités de plus en plus fréquemment dans les temps historiques de la société indienne; c'est au point qu'ils n'étaient plus rares, surtout dans la caste guerrière, à l'époque où Alexandre le Grand a pénétré dans l'Inde, et qu'ils ont dû frapper très-vivement les voyageurs grecs. Il n'en est pas moins vrai, que, pendant bien des siècles, l'immolation dans les flammes s'offrait comme l'alternative laissée aux veuves qui ne voulaient pas se soumettre le reste de leur vie aux prescriptions sévères de la loi. Plus

(1) *Mân. dharma*. liv. V, v. 161-66. Liv. IX, v. 47.

(2) On nous parle de chefs germains qui donnaient l'ordre d'attacher sur leur bûcher les femmes auxquelles ils avaient fait l'honneur de les faire conduire à leur suite.

(3) *On the duties of a faithful Hindu Widow*. Mémoire inséré dans les *Asiatic Researches*, tome IV (éd. de Calcutta, in-4°), et dans les *Miscellaneous Essays* du même auteur, tome I, p. 114-22 (London, 1837).

(4) Voir Kalthoff, dissert. citée, p. 91-94. — Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tome Ier, p. 493 (*Mahâbhârata*, liv. I, lect. 125).

tard seulement, une coutume qui répugnait à l'humanité des religions de l'Inde et à la douceur naturelle du caractère des Hindous est entrée en quelque sorte dans les mœurs, et s'est perpétuée jusqu'à nos jours sous la domination anglaise qui ne l'a combattue qu'avec lenteur et prudence (1). Parmi les raisons qui l'ont fait prévaloir, il faut compter, par dessus tout, le désespoir que le sort misérable de la veuve a inspiré à un grand nombre de femmes en présence d'une civilisation raffinée (2), l'esprit de vanité et d'ostentation dans la famille des victimes, les honneurs presque divins rendus à leur mémoire, la cupidité effrontée des Brâhmanes et des assistants de la cérémonie funèbre, et enfin le fanatisme dans lequel le chef des religions et des sectes indiennes ont entraîné une partie des populations. On y a vu aussi une garantie prise par les gouvernants contre la mobilité des femmes qui se débarrasseraient d'un mari par le poison. Pour en revenir à ce que cette question a d'essentiel pour notre sujet, nous répéterons que Manou n'a pas autorisé cette sorte de sacrifices humains qui, d'ailleurs, n'a pas été prescrite d'une manière impérative dans d'autres livres indiens, et qui n'a jamais fait partie des institutions publiques (3) : il n'a imposé aucunement aux femmes le devoir de se laisser brûler sur le bûcher de leurs maris; il ne leur a ordonné qu'un deuil tout intérieur, le culte de la fidélité, l'hommage d'une vie pure et chaste. Aujourd'hui, dans la plupart des localités, l'opinion n'exige plus qu'un signe de deuil qui sépare la veuve des autres femmes. par exemple, la pratique de se raser la tête.

L'étude approfondie du Véda a fait découvrir depuis peu d'années

(1) C'est seulement en 1829 que les *Satis* ou sacrifices des veuves ont été formellement prohibés dans les possessions anglaises, sous le gouvernement de lord W. Bentinck. Lire le *Voyage de Héber* (t. I, pp. 101-104, et t. II, p. 51 et suiv.), et l'*Inde* de M. Dubois de Jancigny, pp. 251-53. — Chez les Sikhs du Pendjab, la coutume hindoue ne fut pratiquée que par exception, comme nous l'apprend Prinsep dans son livre sur l'origine et la puissance des Sikhs.

(2) C'est justice de dire que les femmes de basse caste ne se brûlaient, pour ainsi dire, nulle part : elles acceptaient la misère à laquelle elles étaient accoutumées.

(3) C'est ce qu'avait démontré, dès l'an 1816, un ancien missionnaire dans le Meissour, M. l'abbé Dubois. Voir l'édition anglaise de son ouvrage célèbre, dont la traduction est intitulée : *Mœurs et Institutions des peuples de l'Inde*. (tome II, p. 19 et suiv.).

quelle a été sur ce point la vraie coutume de l'antiquité brahmanique : elle a servi à rectifier une erreur devenue vulgaire à force d'être répétée. Le célèbre indianiste anglais, H. H. Wilson, a tiré d'un hymne de Rigvéda (1), d'abord mal interprété, la preuve que l'immolation n'était pas une loi imposée à la veuve, mais que celle-ci, présente aux cérémonies qui s'accomplissaient autour du bûcher où le corps de son époux était livré aux flammes, était ensuite reconduite dans sa demeure. La nouvelle interprétation donnée à deux stances de l'hymne cité repose sur la lettre du texte, et sur le commentaire du Rigvéda qui jouit de la plus grande autorité.

Il est dit aux femmes présentes aux funérailles d'un homme des trois classes privilégiées : « Qu'elles prennent place avec des parfums et du » beurre (pour les jeter dans le feu), ces femmes qui ne sont point des » veuves, non, mais des épouses excellentes ! Qu'elles retournent en- » suite, ces mères, sans larmes, sans douleur, dans leur demeure, les » premières en avant ! — Lève-toi, femme, rentre dans le monde des » vivants ; car tu reposas autrement auprès du défunt. Va ; tu obtins » naguère la maternité par l'union avec ton époux à qui tu donnas ta » main ! »

Un recueil dont l'autorité est de fort peu inférieure à celle du Rigvéda, celui des anciens aphorismes relatifs aux rites domestiques (2), élucide et complète la donnée que M. Wilson a tirée des deux stances précédentes. Il est dit, dans la description des rites des funérailles, que la personne qui s'adresse pendant la cérémonie à la veuve du défunt en récitant les stances susdites, est chargée de l'emmener, de la reconduire dans sa maison : ce rôle appartient tantôt à son beau-frère, tantôt à un novice, tantôt à un vieux serviteur. Ce qu'il y a de vraisemblable dans cette coutume qui rend à la mère la surveillance de ses enfants, reçoit une sorte de confirmation de l'usage d'honorer l'épouse honnête et fidèle qui mourrait avant son mari, par des cérémonies analogues à celles qui étaient pratiquées pour les hommes.

L'époux, maître de maison, était tenu en effet de faire pompeusement

(1) Section VII, lecture VI, hymne XIII, st. 7 et 9. — L'hymne est adressé à Mrityou, dieu de la Mort, et se rapporte à la célébration de solennités funèbres. — Voir le *Journal de la Société asiatique de Londres*, vol. XVI, part. I. 1854, p. 201 et suiv.

(2) *Grihya-Sûtras*, par *Açvalâyana*. Voir le *Journal asiatique de Londres*, loc. cit. pp. 204, 211-12.

célébrer les funérailles de la femme qui lui était toujours restée fidèle, avant qu'il passât à de secondes noces comme la loi le lui permettait, ou bien avant qu'il se retirât dans la solitude pour prendre la vie de *Sannyâsi*, c'est-à-dire d'ascète et de mendiant (1) : « Tout Dvidja con-
» naissant la loi, qui voit mourir la première une épouse qui se confor-
» mait aux préceptes et appartenait à la même classe que lui, doit la
» brûler avec les feux consacrés et les ustensiles du sacrifice. » On voit dans ce texte que la femme n'était pas privée des honneurs et des rites funèbres réservés à tous les membres des classes pures (2), formant une même société religieuse et politique.

III.

Qui aura suivi avec quelque attention l'ordre de recherches et de considérations que nous venons d'esquisser, aura aussitôt reconnu quelle glorieuse exception l'Inde ancienne a proclamée dans sa législation comme dans ses mœurs relativement à la destinée des femmes. La place qui leur a été librement accordée dans le monde social des Hindous est bien supérieure à celle qui leur était faite dans le gynécée chez les nations les plus policées de l'antiquité hellénique; elle ne l'est pas moins à cette servitude voluptueuse à laquelle les lois musulmanes les ont condamnées dans les harems de l'Asie et de l'Afrique. L'Islamisme, dans le moyen âge, n'a pas subjugué l'Inde entière, et n'y a pas détrôné partout les anciennes croyances auxquelles se liaient si étroitement de nobles doctrines morales. Mais c'est l'Islamisme qui, surtout à partir de la conquête des Mongols, a relégué les femmes indiennes dans l'intérieur des appartements, et qui a porté ainsi atteinte aux mœurs publiques de l'antiquité (3). Aucun pouvoir n'a pu encore réparer cette déchéance dont gémissent les Hindous fidèles à la foi et aux traditions de leur race. Opposant la vertueuse indépendance des mœurs antiques à la dégradation morale des siècles modernes, un sectateur zélé de Brahmâ, le savant Radha-Kant-Deb, a dû déclarer de nos

(1) *Mân. dharma*, liv. V, v. 167-69.

(2) Voir les recherches de M. Max Müller sur les cérémonies funèbres chez les Brahmanes, au tome IX du *Journal de la Société orientale allemande*, année 1855, pp. XXXIII-IV.

(3) Voir le *Mémoire historique et géographique sur l'Inde*, par M. Reinaud (Paris, I, N., 1849, p. 233), et sa traduction de la *Relation des voyages faits dans l'Inde* au IXe siècle (Paris, 1849, tome Ier, p. 153).

jours (1) que l'éducation des femmes n'est pas assez bonne pour qu'on leur rende l'ancienne liberté. Au moins nous est-il attesté par des voyageurs dignes de foi qu'au sein des populations brahmaniques de la Péninsule (2), les femmes ne subissent pas une réclusion aussi humiliante et aussi complète que dans les provinces musulmanes (3).

Nous ne dépasserons pas dans le présent Mémoire les temps de la haute antiquité qui offrent le plus d'intérêt moral et poétique dans l'étude historique de l'Inde des Aryas. L'épopée nous montrera l'application d'un précepte social dans les faits et les événements de l'histoire politique; le respect qu'avait commandé le plus ancien code des Hindous pour la femme, fille ou sœur, épouse ou mère, elle l'a également prescrit, elle l'a puissamment célébré par des noms et des exemples; elle s'est plu à rehausser les vertus de la femme que la loi religieuse avait relevée à ses propres yeux et aux yeux de sa famille. Les vertus de la femme ont dû être en effet l'ornement et le soutien des relations sociales dans les siècles héroïques de l'Inde, et c'est pour exprimer leur empire que la poésie a usé si souvent d'une allégorie gracieuse, celle des fleurs de l'Asoca, s'empressant d'éclore sur les pas des femmes. La fidélité et le dévouement ont découlé naturellement de cet ascendant moral que les croyances encore puissantes assuraient à la femme : c'est à la poésie épique qu'il faut demander les plus beaux souvenirs; c'est dans ses chants les plus anciens qu'on voit briller d'un vif éclat la vertu et le courage des femmes au milieu des épreuves, et qu'on admire des portraits pleins de vérité, ne le cédant pas en grandeur à ceux des héros et des sages divinisés qui jouent le principal rôle dans l'action générale du poème.

(1) Rég. HÉBER, *Voyage à Calcutta*, t. Ier, p. 141; t. II, p. 237.

(2) Voir DUBOIS, ouvr. cité, t. Ier p. 480 et suiv.

(3) Il est curieux d'entendre sur ce même sujet un magistrat français qui a fait quelque résidence dans l'Inde, et qui a consulté une traduction du Mahâbhârata en langue tamoule : or, dans un discours de rentrée prononcé le 2 mars 1869, M. F. Laude, président de la Cour impériale de Pondichéry, a prouvé la persistance des lois constitutives de la famille dans un état social qui n'a pas notablement changé, et rapporté à l'esprit religieux des Hindous le maintien des bonnes mœurs, nonobstant les pratiques de divers cultes qui ne pouvaient que surexciter les passions; il a rendu hommage aux prescriptions légales qui en restreignant la liberté de la femme lui ont assuré une dignité morale inconnue chez les autres populations payennes. (*De la femme dans la société indoue.* — Pondichéry, 1869, pages 45 gr. in-8°.)

ÉTUDE PREMIÈRE.

QUELQUES ÉPISODES ET AVENTURES DU MAHÂBHÂRATA.

L'action épique est encore à son début quand le sort des héros fugitifs, auquel s'attache le plus d'intérêt en raison de leur malheur, vient à changer par la rencontre de celle des héroïnes qui demeure le plus longtemps en scène. Une princesse, fille de roi, a refusé l'hommage des princes les plus puissants, afin de partager les destinées des Pândavas, pendant leur exil de douze années dans la forêt Câmyaca; Draupadî, associée aux souffrances de leur mauvaise fortune, déploie la plus grande énergie dans les dangers, et reste jusqu'à la fin l'appui des siens par sa fidélité, sa résignation et son courage. On retracerait volontiers le rôle remarquable de Draupadî dans la marche des événements de la grande épopée : mais ce dessein a été rempli en grande partie par le traducteur français des premiers chants où cette héroïne est mise en scène, et la tâche assumée mieux encore par l'écrivain distingué qui a fait revivre naguère dans des tableaux fidèles les rois et les guerriers de l'Iliade indienne (1).

Voici quelques traits saillants des aventures dans lesquelles Draupadî est le personnage éminent. Le roi des Pantchalas, Droupada, fait annoncer au loin la grande solennité qui aura lieu à sa cour à l'occasion du libre choix d'un époux que fera sa fille Krichnâ (ou la Noire) : on ne lit en aucun endroit du poème une description plus brillante et plus exacte de cette cérémonie en usage chez les princes de la race des Aryas sous le nom de *Svayambara* (libre choix ou élection par soi-

(1) *Fragments du Mahâbhârata*, trad. du sanscrit par A. Sadous. (Paris, Duprat, 1858, in-12) et surtout M. Théodore Pavie dans ses *Études sur l'Inde ancienne et moderne*. (*Revue des Deux Mondes*, 4e et 5e art., avril et juin 1857.)

même). On ouvre un grand tournoi où tous les concurrents, qui sont de puissants princes ou de robustes guerriers, sont appelés à montrer leur force et leur adresse : il s'agit non-seulement de frapper d'une flèche un but éloigné, mais encore de faire ployer un arc énorme du bois le plus dur. Les plus vigoureux des royaux athlètes ont échoué, quand un jeune brâhmane ploie l'arc et atteint le but en un clin d'œil : c'est Ardjouna, un des Pândavas exilés, qui, restant inconnu sous le costume religieux, est déclaré vainqueur. La princesse lui remet une riche guirlande et le suit à l'instant ; après la célébration pompeuse de ses noces à la cour de son père, Krichnâ, qui va s'appeler Draupadî, mène la vie errante qui oblige les fils de Pândou à cacher leur nom et à demander l'hospitalité dans les plus humbles demeures. Mais elle sait quelle est leur noble origine, et elle n'a pas dérogé : « Krichnâ, dit le poète (1), est comme une touffe éclatante de lotus qui a passé d'un lac dans un autre. »

On aurait à relever, parmi les traits de mœurs qui marquent chaque moment de l'action (2), la douce et respectueuse soumission de Draupadi à la vénérable mère des Pândavas, qui n'a pas voulu les abandonner dans leur infortune, et qui tient souvent dans des situations difficiles le langage de la sagesse et de l'expérience. La conduite de la jeune princesse est, sous ce rapport, en harmonie avec les préceptes traditionnels imposés à la famille indienne touchant le respect et l'obéissance que l'enfant doit à son père et à sa mère (3) : celle des héros, pieux comme des brâhmanes, n'est pas moins conforme aux mêmes préceptes, sans lesquels leurs œuvres méritoires seraient sans fruit.

L'attitude de Draupadi est toujours admirable dans un épisode qui décrit son enlèvement au milieu de la solitude où elle est restée pendant que les Pândavas se livrent à l'exercice de la chasse (4). Elle fait entendre les plus vives protestations, quand un prince puissant qui n'avait pu la

(1) *M. Bhar*, liv. I, d. 7228.

(2) Une coutume qui avait prévalu chez des tribus voisines de l'Inde, la polyandrie, avait pénétré à certaine époque dans les mœurs des Aryas. Voir l'article de sir Edward Thomas, *Journal of the R. asiatic Society*, new serie, vol. XI, p. I, pp. 37 et suiv. (London, 1879).

(3) Voir les lois de Manou, livre II, dist. 229-234, 237.

(4) Au livre III° du *Mahâbhârata*, voir dans la version de M. Sadous, l'*Enlèvement de Draupadî*, p. 85 et suiv., et la traduction de cette scène en vers allemands par M. Fertig (Würzburg, 1841).

décider à prendre la fuite avec lui, l'emmène par force sur son char; elle menace son ravisseur de la vengeance des guerriers fameux à qui elle appartient; elle lui commande le respect par la fermeté de sa parole jusqu'à l'heure où les Pândavas pénètrent jusqu'à elle les armes à la main, et saisissent le lâche guerrier qui a violé les lois sacrés de l'hospitalité. Il est, dans la narration épique entremêlée de dialogues, peu de discours et d'apostrophes d'une plus grande éloquence et d'un effet plus dramatique, que les discours prêtés à Draupadi dans cette situation où sa fidélité et l'honneur des siens sont mis à l'épreuve. C'est une des parties de l'action où il y a le plus de mouvement, et partant, le plus d'intérêt : la langue y montre son éclat et son harmonie, les mesures se succèdent avec une majestueuse ampleur.

C'est à cette phase des aventures de Draupadî et des Pândavas, que les aèdes indiens ont rattaché un épisode d'une grande beauté : l'histoire du dévouement de Sâvitrî à son époux, racontée par Markandéya, un des sages jouant le rôle de prophète dans les traditions brahmaniques. Cet épisode traduit, il y a quelques années, par M. Pauthier (1), a été analysé en détail dans un intéressant travail de M. A. Ditandy, qui l'a rapproché d'une histoire fameuse de l'antiquité grecque, celle d'Alceste, et qui a tiré de ce rapprochement de curieuses considérations sur les caractères distinctifs de la civilisation ancienne de l'Inde (2). L'histoire de Sâvitri offre le modèle du dévouement conjugal d'après les idées indiennes; aussi l'héroïne a-t-elle été surnommée *Pativratâ*, c'est-à-dire « dévouée à son époux ».

La fille d'un roi fort vertueux du nom d'Açvapati, ayant été invitée par son père à se choisir un époux, se mit à parcourir les solitudes et les hermitages; à son retour, elle déclara avoir fait choix de Satyavân (le Véridique), fils d'un prince détrôné, réduit à habiter une forêt. Sâvitrî n'est pas détournée de sa résolution par la prédiction qui lui fut faite par le divin Narada de la mort du jeune prince au bout d'une année. La généreuse épouse, partageant la retraite et les habitudes

(1) Paris, Curmer, 1841, avec vignettes gravées dans le texte (Recueil de légendes et fabliaux intitulé : *la Pléïade*). — La littérature allemande possède le même épisode dans une traduction en prose de M. Bopp, et dans deux traductions en vers, l'une de M. Merkel (Aschaffenburg, 1839), l'autre de M. Holzmann (Karlsruhe, 1845).

(2) *Parallèle d'une épisode de l'ancienne poésie indienne avec des poëmes de l'antiquité classique.* Paris. Le Normant, 1856, pp. 167, in-8° (Thèse).

des exilés, redouble la rigueur de ses austérités à l'approche du moment fatal; le jour venu, elle suit Satyavân dans la forêt, le cœur oppressé par la crainte. A peine a-t-il porté la hache sur quelques branches d'arbres, le jeune homme s'endort de fatigue, et bientôt il penche la tête, tombe pâle, sans mouvement, entre les bras de sa bien-aimée.

Alors Sâvitrî voit s'approcher un homme d'un aspect effroyable, tout vêtu de rouge ; c'est Yama, le Dieu de la mort, venu lui-même pour enlever l'âme d'un mortel aussi vertueux (réduite à un petit homme long d'un pouce) et pour la transporter dans son empire. Déjà le Dieu terrible s'en est allé, quand Sâvitrî le suit éperdue en lui adressant les plus touchantes supplications, en lui rappelant les vieilles maximes en faveur des hommes pieux et bons. Yama s'arrête et se laisse fléchir: il accorde à Sâvitrî successivement quatre grâces signalées. Son vieux père recouvrera la vue; il rentrera dans son royaume, et il aura de son épouse une postérité glorieuse; cette dernière promesse est faite aussi à la jeune héroïne. Enfin, une cinquième grâce suit les autres, sur les instances de Sâvitrî; la vie sera rendue à Satyavân, qui jouira d'une existence heureuse pendant quatre cents ans. La merveille ne se fait point attendre : Sâvitrî vole auprès du corps inanimé de son époux, qui tout à coup s'éveille comme d'un rêve, se relève doucement et demande ingénument la cause d'un si long sommeil. Déjà la nuit est tombée ; la première pensée de Sâtyavan est pour ses parents; faible encore, il regagne leur hermitage, appuyé sur le bras de Sâvitrî, et, vers la fin de la route, il l'envoie en avant pour les avertir au plus tôt de son retour. Or, les deux vieillards avaient déjà parcouru les hermitages voisins pour s'enquérir de sort de leurs enfants.

Quaud toute la famille est réunie, Sâvitrî raconte ce qui est arrivé dans cette journée; elle explique le douloureux secret qu'elle a si longtemps gardé en son cœur; elle énumère les promesses et les bienfaits de Yama : tous sont émerveillés et rendent hommage à son pieux dévouement. Le Dieu n'avait point parlé en vain : la vue fut rendue au roi exilé, et bientôt ses sujets le rappelèrent dans son royaume; lui-même, il eut une nombreuse postérité, et quand Sâtyavân lui succéda, il se voyait aussi entouré d'une multitude d'enfants. C'est au dévouement et aux mérites de Sâvitrî que tout le monde attribuait ce retour de la fortune et ces gages de prospérité.

Les narrateurs d'un tel épisode, inséré comme exemple au milieu de la Bharatide, ont voulu glorifier la fidélité de l'héroïne à son premier choix, à son premier amour; ils ont voulu en même temps montrer

l'efficacité des mortifications et des pratiques ascétiques par lesquelles elle espérait conjurer l'événement fatal. Tout dans les actes et les paroles de Sâvitri est en pleine conformité avec l'esprit de la religion brahmanique et de ses institutions : le sentiment qui domine sans cesse, c'est celui de l'immolation volontaire et constante de l'épouse à son époux. Il dicte à Sâvitri les instances qu'elle poursuit avec finesse et opiniâtreté à la fois auprès du Dieu Yama, « *dompteur des vivants* », qui déjà emportait l'âme de Satyavàn. Il inspire la réserve désintéressée qu'elle observe devant son époux, alors qu'il est rendu à la vie et qu'elle le ramène à travers la forêt vers l'hermitage paternel; il s'étend même à la modestie qu'elle conserve devant ses proches après l'acte de courage qu'elle a accompli. Enfin, il lui suggère des mots d'une étonnante vérité sur le culte de la vertu pour la vertu même et jamais en vue du suffrage des hommes, ainsi que sur la douceur que les bons éprouvent à faire du bien à leurs ennemis (1).

« Le devoir est pour les hommes vertueux la première des choses, » comme dit le poète; c'est l'idée du devoir prise dans un sens absolu, qui donne la raison du dévouement de Sâvitri et des femmes de l'Inde que l'on voit déployer la même constance, la même abnégation dans la bonne et la mauvaise fortune. D'autres sentiments expliquent mieux les traits de vertu et de fidélité conjugale attribués à des héroïnes du monde grec, Alceste, Pénélope, sans oublier Andromaque, qui est dans l'Iliade le type même de la mère et de l'épouse, un modèle de vraie sensibilité (2). Une bonté naturelle est plutôt la cause du sacrifice volontaire qu'Alceste fait de sa vie pour conserver celle d'Admète, son époux : le sacrifice d'Alceste est le fruit d'une prompte résolution; sa générosité est moins méritoire peut-être parce qu'elle est « brillante et rapide. » Pénélope est prudente par caractère et par éducation; elle sait, pendant un veuvage de vingt ans, montrer une patience opiniâtre et réfléchie; elle allie la sollicitude de la mère et la finesse ingénieuse de la femme à la fidélité de l'épouse (3). Mais sa vertu, si ferme

(1) Ce langage, comme M. A. Holzmann l'a fait observer dans les notes de sa traduction, serait plus facile à comprendre dans la bouche d'une chrétienne que dans celle d'une païenne. Voir ces passages traduits par M. Ditandy, pp. 36-37, 39.

(2) Lire le chap. V du travail cité de M. Ditandy, p. 68 et suiv., et le portrait d'Andromaque dans *les Femmes d'Homère*, par M. Cambouliu.

(3) V. Cambouliu, ouvr. cité, étude sur Pénélope, p. 123-145, et Saint-

qu'elle soit, ne vient pas de la même source que celle des héroïnes indiennes, puisque celles-ci conçoivent leur dévouement absolu comme un devoir sur lequel on ne discute pas, et qui se rapporte à une loi inflexible. Si la vertu des femmes célèbres dans les fables helléniques est moins parfaite, elle laisse place dans leur cœur à une lutte qui accroît souvent l'intérêt moral des aventures, et qui a fait découvrir aux poëtes une foule d'émotions et de beautés dramatiques du premier ordre.

Prescrivant aux femmes une vertu plus sévère, le Brahmanisme les élève plus haut dans la vie morale; car il leur propose un idéal divin qui préside à la loi du mariage comme à toutes les autres : mais il restreint leur liberté de pensée et d'action au point de faire violence à la nature humaine (1). Du reste, on ne peut s'y méprendre, l'Inde n'a pas su fixer et maintenir la vraie notion du devoir entendu dans un sens si élevé : le panthéisme qui a pénétré toutes les relations sociales en ce pays, aussi bien que les systèmes religieux et philosophiques, a dû produire ses fruits dans la société domestique. Il n'est pas surprenant qu'on ait entendu avec une excessive rigueur l'abnégation recommandée à la femme, qu'on n'ait pas toujours assez ménagé la personnalité de l'épouse et de la mère, et qu'enfin, en poussant à l'excès l'idée du sacrifice, on en soit venu à autoriser ou même à louer l'immolation des veuves sur le bûcher de leur époux. Ce serait donc une erreur philosophique qui aurait paralysé l'effet des enseignements les plus utiles, des sentiments vrais, et qui aurait fait régner le fatalisme dans les relations intérieures de la famille où l'amour n'est vraiment grand et fort que s'il est libre.

A la suite de ces traditions et de ces exemples que la main des indianistes contemporains a heureusement éclaircis, nous allons mettre nous-même en œuvre deux épisodes du Mahâbhârata, qui concourent bien à notre dessein : les aventures de Nala et de Damayantî, et l'histoire de Sacountalâ. On a déjà popularisé l'un et l'autre; nous en choi-

Marc Girardin, *Cours de littérature dramatique*, tome IV. Paris 1865, p. 153 (la Pénélope d'Homère).

(1) Dans l'antique épopée, la nature reprend ses droits en la personne des aïeules et des mères en présence de sanglantes catastrophes : rien de plus douloureux que les lamentations de Gandharî, mère des Cauravas, à la vue de leurs corps mutilés, Voir l'épisode dit *Strîparva*, traduit par Foucaux, *Journal asiatique*, ann. 1842.

sirons et disposerons les tableaux en rapport avec la pensée qui nous a fait entreprendre ces croquis.

Mais, quoiqu'il soit vrai que la religion et les lois indiennes aient demandé à la femme la plus grande somme de vertus et de sacrifices, il est, dans le même cercle de traditions, des traces d'un dévouement quelquefois partagé. Chez les Grecs, la fable peut opposer la sensibilité d'Orphée à l'égoïsme d'Admète, qui cherche en vain autour de lui des victimes volontaires, et qui arrive enfin à Alceste, pour racheter sa propre vie. Dans les préliminaires de la vaste épopée sanscrite, on lit un mythe du même genre que celui d'Orphée et d'Eurydice : un jeune époux fait le sacrifice de la moitié de sa vie pour obtenir de Yama que son épouse, frappée de mort par la morsure d'un serpent, soit rappelée à l'existence et partage son sort. Je citerai ce mythe d'après la traduction aussi élégante que fidèle que mon ami, M. Théodore Pavie, en a donnée dans un recueil de chants servant d'introduction à l'immense épopée (1). On jugera mieux, dans une narration qui se rapproche davantage d'une fable connue, chantée par Virgile, quelles sont les qualités du récit épique dans les rapsodies des aèdes indiens; seulement, hâtons-nous de le dire, le dénouement du mythe brahmanique est heureux, tandis que celui de la fable grecque est lugubre :

« Il y avait autrefois un grand Richi, austère et savant dans les livres saints, nommé Sthoulakéça, attentif au bien de tous les êtres.... Il vit un jour une petite fille délaissée sur le bord d'une rivière par une nymphe céleste qui lui avait donné le jour; il la prit, touché de compassion, et la nourrit..: Comme elle était belle entre les plus belles femmes, douée de qualités morales et extérieures, le grand solitaire la nomma *Pramadvarâ* (excellente parmi les belles).

» Rourou vit Pramadvarâ dans l'hermitage du solitaire, et il fut aussitôt blessé par l'amour, lui dont les actions sont vertueuses. Il fit déclarer ses intentions à son père, descendant de Bhrigou : Pramati la demanda pour son fils au célèbre Sthoulakéça qui l'accorda à Rourou...

Or, à quelques jours de l'époque fixée pour le mariage, la jeune et vertueuse jeune fille, jouant avec ses compagnes, ne vit pas un serpent qui dormait profondément, étendu en travers devant elle, et elle posa le pied dessus, comme si elle eût été désireuse de mourir, poussée par le dieu de la mort!

(1) *Fragments du Mahâbhârata, traduits en français sur le texte sanscrit de Calcutta*. Paris, Duprat, 1844, 1 vol. gr. in-8°. —*Mahâbhârata*, livre Ier.

» Le serpent, excité aussi par ce dieu fatal, appliqua fortement ses dents tout imprégnées de poison sur le corps de la jeune étourdie. Mordue par ce reptile, elle tomba bien vite à terre, sans couleur, abandonnée par la fortune, privée de son éclat, et sans vie ; elle n'est plus un objet de joie pour les siens ; elle est là, les cheveux épars, inanimée ; ils ne peuvent la regarder, elle qui était si belle à voir ! Elle est là comme endormie sur la terre... Elle est plus ravissante encore, elle dont la taille est si délicate.

» Son père l'aperçoit, lui et les autres Richis austères, étendue sur le sol, pareille à un lotus : alors tous les excellents brahmanes s'approchèrent émus de compassion.... Mais, dans sa douleur, Rourou s'en alla loin de ces lieux.

» Les brahmanes magnanimes étant assis là, Rourou se lamentait dans la forêt impénétrable, où il s'en était allé accablé de tristesse. Frappé de douleur, il exhale sa peine par des cris de désolation ; se rappelant sa chère Pramadvarâ, il dit dans son chagrin : « Elle dort » sur la terre, cette jeune fille au corps délicat, qui cause ma douleur ! » Quelle plus grande peine peut-il y avoir pour les siens ! Si j'ai fait » l'aumône, si je me suis mortifié par des austérités, si mes gourous » ont été convenablement respectés par moi, en récompense de ces » actions, que ma bien-aimée revienne à la vie ; si j'ai été, depuis ma » naissance, maître de mes sens et fidèle à mes observances, que Pra» madvarâ se relève à l'instant ! »

» Pendant qu'il se lamentait ainsi, un envoyé céleste, s'approchant » de Rourou au milieu de la forêt, lui dit : « Les paroles que tu pro» nonces dans ta douleur, ô Rourou ! sont vaines, car la vie n'est plus, » ô vertueux brahmane, dans le défunt dont les jours sont écoulés, et » la somme de jours est finie pour cette pauvre fille de l'Apsaras. Ainsi » ne plonge ton esprit dans la douleur, en aucune manière ; mais un » moyen a été établi jadis par les Dieux magnanimes, si tu veux l'em» ployer, tu obtiendras de nouveau Pramadvarâ. »

» Rourou dit : « Quel est ce moyen trouvé par les Dieux ? Dis-le moi » sincèrement, ô toi qui marches à travers les cieux ! Après l'avoir » appris, je l'emploierai ; il faut que tu viennes à mon secours ! »

» L'envoye céleste dit : « Cède la moitié de ta vie à cette jeune femme, » ô fils de Bhrigou ! et par là, se relèvera Pramadvarâ ton épouse ? »

» Rourou dit : « Je donne la moitié de ma vie à la jeune fille, ô toi le » meilleur de ceux qui volent dans les airs ! Tout ornée d'amour et de » beauté, qu'elle se relève, ma bien-aimée ! »

» Alors l'envoyé céleste s'approcha du dieu de la mort, roi de la justice, et lui dit : « O Yama! que Pradmavarâ, femme de Rourou, ressus- » cite pleine de beauté, avec la moitié de la vie de son époux, bien » qu'elle soit morte, si tu y consens! »

» Yama dit : « Cette Pramadvarâ, femme de Rourou, si tu le désires » pour elle, ô envoyé céleste! qu'elle se relève, ayant à vivre la moitié » des jours de son époux! »

» Cela étant dit, la jeune fille Pramadvarâ se releva comme endormie, elle qui est belle, avec la moitié de la vie de Rourou, et l'on vit, dans la suite des temps, la moitié de l'existence de Rourou, doué d'un grand éclat et devenu très-vieux, retranchée à cause du sacrifice fait pour sa femme.

« Ensuite, au jour désiré, les parents des deux fiancés célébrèrent le mariage avec joie, et ceux-ci se réjouirent, désirant d'être agréables l'un à l'autre. Mais Rourou ayant eu enfin son épouse, difficile à obtenir, et belle comme les filaments qui ornent la fleur du lotus, fit un vœu touchant la destruction des serpents, lui dont les vœux sont justes. Tous les serpents qu'il a vus, dans sa colère mordante, il les tue autant que possible, portant sans cesse une arme avec lui. »

DEUXIÈME ÉTUDE

HISTOIRE DE NALA ET DE DAMAYANTI.

« C'est une sorte de poëme, moitié descriptif, moitié dramatique : tout consiste dans la peinture de deux amants qui marchent et causent dans la solitude... »

CHATEAUBRIAND, *Préface d'Atala.*

Il est un épisode qui, inséré dans le *Mahâbhârata* comme récit d'un vénérable solitaire à un prince malheureux, forme un tout en lui-même au point de vue de l'art, une épopée dans de plus petites proportions : c'est celui qui porte le nom d'*Aventure de Nala* (1), et qui renferme le récit des malheurs où la fidèle Damayantî fut entraînée avec ce prince ; il fait partie du livre III[e] intitulé : « Livre de la Forêt, » parce qu'il est consacré aux diverses aventures des Pândavas dans la forêt Camyaca.

J'ai fait choix des principaux chants de cet épisode où figure Damayantî, pour en donner tour à tour la traduction ou l'analyse ; la beauté idéale de son caractère y ressort dans toute sa pureté et sa naïveté ; le récit épique a pris tout à coup le ton gracieux de l'idylle, et le calme de l'âme humaine y brille d'autant plus qu'il offre un perpétuel contraste avec les scènes grandioses, mais quelquefois effrayantes de la nature orientale. On est transporté par les tableaux de cette

(1) Le *Nalopakhyânam* forme un des parvas, le sixième, du III[e] livre dit *Vanaparvan*, v. 3013-3089 (édition sanscrite de Calcutta, t. I, p. 480-517). L'épisode, qui renferme environ deux mille vers, est partagé en vingt-six *lectures (adhyâyas)* que je citerai d'après l'édition classique de François Bopp. (Londini, 1819, in 8°. — ed. altera, Berolini, 1832, petit in-4°.)

partie du *Nala* à une distance de plusieurs siècles, au sein d'une antique civilisation, sous le ciel rayonnant de l'Inde, en présence des merveilles qui abondent dans ces riches et ardents climats. C'est surtout aux touchants monologues de Damayantî abandonnée dans la forêt, aux ingénieux artifices qui amènent la reconnaissance de son époux, que peuvent s'appliquer les paroles décisives d'un des plus célèbres littérateurs de l'Allemagne, Auguste-Guillaume de Schlegel, dans la *Bibliothèque indienne* (1).

« Je dois avouer, dit-il en parlant du *Nala*, qu'à mon avis ce poëme » peut difficilement être surpassé sous le rapport du pathétique et de » la valeur morale des caractères, du pouvoir entraînant des passions, » de la hauteur et de la délicatesse des sentiments. Tout est fait dans ce » poëme pour plaire à tous les âges, à tous les rangs, pour attacher les » vrais connaisseurs de l'art et ceux qui jugent d'après leur sentiment » naturel. Aussi cette histoire est-elle populaire dans l'Inde et se » trouve-t-elle répandue, sous différentes formes, dans ses dialectes » modernes. La fidélité et le dévouement héroïques de Damayantî sont » aussi célèbres dans toutes les contrées de l'Inde, que la vertu du » Pénélope l'est parmi nous ; ils sont dignes aussi de devenir célèbres » dans notre Europe qui donne un asile hospitalier aux productions de » tous les temps et de tous les âges. »

Disons d'abord ce que l'Inde elle-même a fait pour perpétuer dans les siècles inférieurs de sa littérature l'histoire si touchante à laquelle l'épopée avait donné une première et universelle popularité. Sans parler de la copie qui en fut faite tour à tour dans les divers idiômes des provinces de la Péninsule (2), nous ferons mention d'œuvres poétiques dont les auteurs se sont efforcés de renchérir sur le contenu de l'épisode épique, et qui sont toutes marquées au coin de ce travail minutieux de style et de versification propre seulement à enfanter l'ennui ou l'obscurité (3). Tel est le poëme de Srî Harscha du Cachemire en

(1) *Indische Bibliothek, eine Zeitschrift von* A. W. von Schlegel. Bonn. 1820 (tome I, p. 98).

(2) Non-seulement elle a été imitée dans toutes les langues indiennes ; mais encore dans les langues dravidiennes, par ex. en tamoul. Elle a été transportée en bengali sous forme de drame (Calcutta, 1860).

(3) Voir le Mémoire de Colebrooke *on sanscrit and pracrit poetry (Misc. Essays*, t. II, p. 84, p. 104-106), et l'*Inde ancienne* de M. de Bohlen (t. II, p. 348 et suiv.).

vingt-deux chants, intitulé : « Aventures du prince de Nischadha (1), » poëme surchargé de descriptions de mauvais goût, destinées à flatter ou à exciter la sensualité des populations dégénérées de l'Inde. Telle est encore l'histoire légendaire de Damayanti, composée par Trivikramabhatta, dans un langage poétique mêlé de vers et de prose (2). Telle est enfin l'œuvre bizarre attribuée, à tort sans doute, au fameux poëte dramatique Calidâsa, le *Nalodaya* ou la Fortune de Nala (3). Sans tenir compte des ressources que lui offrait la véritable histoire, l'auteur a consumé tout son talent dans des artifices de langage qui ôtent au fruit de son travail opiniâtre toute valeur poétique ; on n'y peut plus chercher autre chose qu'un exemple prodigieux du système le plus compliqué de rimes, d'assonnances et d'allitérations qui fût jamais dans les langues de la famille indo-européenne.

Ajoutons à ces détails que la même histoire de Nala et Damayanti a fourni à des écrivains asiatiques la matière non-seulement de poëmes, mais encore de romans en prose (4), et qu'elle a enrichi la partie déjà si considérable des productions romantiques de la littérature persane. Or, cette histoire a dû une si étonnante perpétuité avant tout aux sentiments vrais, aux traits touchants qui sont bien compris dans tous les temps et à tous les degrés de civilisation ; mais disons à l'avance que l'art raffiné des poëtes ou l'imagination des romanciers n'a rien ajouté en beauté réelle à la narration épique qui nous est venue de la bouche des anciens rhapsodes de l'Inde.

N'oublions pas de rendre hommage ici au talent de nombreux littérateurs et savants qui ont réclamé tour à tour les suffrages du public européen en faveur du plus bel épisode du *Mahâbhârata*. L'Allemagne a mis au jour depuis quarante ans plusieurs traditions poétiques du même ouvrage : le célèbre professeur de Greifswald, M. J.-G. Kosegarten, en a tenté le premier une imitation en vers allemands dans le mètre de l'original qui est le *Çloka* ou distique de deux vers égaux, affecté à

(1) *Naischadhiya-tcharita*. Le texte (en 3 volumes) a été publié avec les commentaires d'un pandit à Calcutta, de 1836 à 1855.

(2) *Damayantî-Kathâ*, poëme du genre dit *Champoû*.

(3) Le texte a été publié avec des scholies sanscrites et avec une traduction latine par Ferd. Benary (Berlin, 1830, in-4°).

(4) Voir l'*Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, par M. Garcin de Tassy, t. I (Paris, 1839), p. 398 et 488.

l'épopée (1); il a joint à cette version des remarques de littérature comparée qui attestent son érudition d'ailleurs bien connue dans le vaste cercle des études orientales. Le premier éditeur du *Nala* en Europe, M. Bopp, s'est imposé la même tâche et l'a remplie avec quelque succès (2). Plus tard une imitation du même genre a été tentée par M. Ernest Meier dans un recueil d'études poétiques qui qui doit comprendre les poëmes classiques des Hindous (3), et par M. Ad. Holzmann, dans un choix de traditions indiennes, librement remaniées en vers (4).

Frédéric Rückert, dont la plume a donné une vie nouvelle à plusieurs des œuvres originales de l'esprit oriental, a jeté l'histoire de Nala et Damayantî dans le moule des mesures rapides et des rimes musicales dont il a le secret, et il a ainsi communiqué à cette histoire indienne le prestige et la popularité d'une création moderne (5); c'est merveille à voir comment l'orientaliste éminent, tour à tour grammairien et poëte, s'est joué librement dans les brillantes images de l'œuvre sanscrite, et comment il l'a transformée par son pouvoir d'enchanteur en une magnifique ballade, naïve et gracieuse, vive et touchante, comme celles des bardes du moyen âge germanique.

L'Angleterre a payé son tribut au même poëme, par une traduction en vers qui suit fidèlement le texte original; M. H. X. Milman l'a reproduit avec cette vérité d'expression et cette rigueur de versification que comporte le génie de la langue anglaise (6). Dans les dernières années d'autres langues du nord et du midi de l'Europe ont eu

(1) *Nala, eine indische Dichtung von Vyasa*, u. s. w. Iena, 1820, in-8°, pp. 346.

(2) La traduction n'a été imprimée en entier qu'en 1838 : *Nalas und Damayanti, eine indische Dichtung* (Berlin, 1 vol. in-12).

(3) Ier Theil. Epische poesie : *Nal und Damayanti* (Stuttgard, 1847, 1 vol. in-12.)

(4) *Indische Sagen*, Th. III. Karlsruhe, 1847, in-12. — Nouvelle édition, 1854.

(5) *Nal und Damayanti, eine Indische Geschichte, bearbeitet* von Friedrich Rueckert. — Trois éditions, publiées à Francfort-sur-Mein (1828, 1838, 1845), ont propagé cette œuvre favorite du public allemand.

(6) Le Rév. Henri Milman en a publié la traduction complète : *Nala and Damayanti and other poems translated from the sanscrit into english verse*, etc. Oxford, Talboy, 1835, in-4°. Elle a paru de nouveau à Londres en 1860, avec le texte original commenté par le prof. Monier Williams.

le même privilége : M. Kellgren a donné à Helsingfors une traduction suédoise du *Nala;* le docteur Schleicher, à Prague, une traduction bohémienne ou tchèque; M. Ascoli et M. P. G. Maggi, une traduction italienne imprimée dans des recueils de philologie orientale (1). En 1860, il fournit à M. de Gubernatis le fonds d'un drame représenté à Florence : *Il re Nala trilogia drammatica.*

La plupart de ces traductions de l'épisode de Nala et Damayantî, n'existaient pas encore quand nous publiâmes pour la première fois en français des passages choisis de cet épisode (2) ; nous nous assurâmes qu'à cette époque il n'était pas suffisamment connu des lecteurs français. Il n'en est plus de même aujourd'hui : on a donné au public une notion du sujet de l'épisode sous plus d'une forme (3). M. de Lamartine a retracé la même histoire dans une brillante esquisse, au milieu des pages d'un coloris séduisant, mais d'un dessin fort vague, qu'il a consacrées à l'Inde, dans son recueil de conversations mensuelles en prose poétique (4). Dans le cours de la même année, M. Emile Burnouf, alors professeur à la faculté des lettres de Nancy, publiait la première traduction complète du *Nala* en français avec quelques notes (5).

Ce n'est pas dépasser la mesure que d'appeler le *Nala* « le joyau de la poésie indienne, » de vanter comme par le passé la gracieuse figure de Damayanti. Mais il est juste de se tenir à l'opinion bien ferme d'un critique tel que Barthélemy Saint-Hilaire, contre les inductions fausses que l'on tirerait de l'agrément de quelques épisodes, triés et soigneusement traduits, pour accréditer la valeur littéraire du Mahâbhârata tout entier (6).

Nous n'ignorons pas les tentatives d'élaguer le texte du célèbre épisode en vue d'en faire disparaitre les longueurs qui répugnent à

(1) *Studj orientali e linguistici* (1854 et 1855). — *Rivista orientale* de Florence.

(2) Dans le *Correspondant*, tome V^e, livr. de février 1844.

(3) Voir les aperçus de César Cantu sur la littérature des Indiens dans son *Histoire universelle* (éd. de Paris, t. I, p. 354-58).

(4) *Cours familier de littérature*, quatrième entretien, 1856 (livraisons gr. in-8°).

(5) *Nala, Episode du Mahâbhârata*, trad. du sanscrit en français. Nancy, 1856, p. 94, in-8° (extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas).*

(6) Voir ses articles sur la traduction de Fauche, *Journal des Savants*, 1865, pp. 471-72, pp. 686-690.

notre goût et les interpolations qui trahissent le remaniement de l'aventure longtemps après le premier jet de la composition épique. Les profondes corrections apportées au texte, avec l'approbation d'éminents indianistes, tels que M. Roth, devraient être prises en considération dans une édition classique à laquelle la faveur d'un plus grand public serait ainsi conciliée (1); mais nous avions fait assez de retranchements à la lettre dans notre première version, pour ne pas craindre de la reproduire aujourd'hui. Les extraits que nous avions réunis à l'effet d'en tirer une étude de mœurs et de caractères, nous les avons revus avec grande attention, et nous leur avons conservé la couleur d'une analyse poétique qui convenait le mieux à notre dessein primitif.

§ I.

DÉBUT DE L'ÉPISODE DE NALA.

Youdhichthira, l'aîné des princes, fils de Pândou, habitait avec les siens les paisibles et fraîches solitudes de la forêt Camyaca; il attendait avec impatience le retour de son frère Ardjouna, qui avait été appelé dans le monde céleste par le roi des dieux, Indra, pour y recevoir le fameux arc Gandîva, gage et instrument de la victoire. Le prince dépouillé de son royaume par les funestes résultats du jeu, condamné à un long exil, s'abandonnait à la douleur et aux regrets : toutes les nuits il entendait la voix de ses anciens amis; toutes les nuits il pensait à tous ceux qui lui étaient chers.

Un jour, Youdhischthira accorde l'hospitalité dans sa cabane rustique au grand Rischi Vrihadaçva, et il s'empresse de faire connaître à son hôte par quel coup fatal il a été naguère dépouillé de tout et chassé de son royaume. Touché de sa profonde affliction, le solitaire veut lui raconter l'histoire d'un prince qui jadis fut plus malheureux encore (2) et, pour le consoler au milieu de ses épreuves, il lui fait le

(1) *Die Geschichte von Nala, Versuch einer herstellung des textes*, von Charles Bruce (S. Petersb., 1862, XIV et 48 pp. in-8°. — L'épisode est réduit de 983 distiques à 522). — Grasberger, *Noctes indicae sive quaestiones in Nalum Mahabharateum* (Würzburg, Stuber, 1858).

(2) L'exemple invoqué par le solitaire prouve que la passion du jeu était fort ancienne chez les familles hindoues et que des scènes semblables à celles qui sont ici racontées, s'étaient déjà renouvelées plus d'une fois dans

récit des malheurs déjà célèbres parmi les hommes d'un roi et d'une reine qui avaient nom Nala et Damayantî.

Il y avait un jour, à la cour du pays des Nischadhas, un jeune prince accompli, Nala, fils vaillant de Viraséna, souverain de cette contrée : beauté, science, véracité, vertu, habileté dans les armes, telles étaient les qualités qu'il possédait à un degré éminent. Chez les Vidarbhas vivait dans le même temps une noble princesse, vantée pour les grâces de sa personne, la belle Damayantî, fille du vénérable Bhîma, monarque redouté dans les pays d'alentour (1). Un heureux destin voulut qu'ils ne restassent point inconnus l'un à l'autre : des cygnes voyageurs portèrent jusqu'aux oreilles de Damayantî, dans les jardins de son père, les louanges du prince des Nischadhas. Le message des oiseaux avait tellement frappé l'esprit de la jeune princesse, qu'elle sollicita de son père la prompte célébration d'un *Svayamvara*, cérémonie où, selon l'usage des dynasties indiennes, elle choisirait librement un époux dans la foule des nobles et valeureux prétendants (2). Au jour fixé, des guerriers et des fils de rois, parés eux-mêmes de superbes guirlandes, remplissent le pays des Vidarbhas et la capitale Coundina, du bruit de leurs éléphants et de leurs chevaux, du fracas de leurs chars, tandis que leurs escortes armées se déploient autour d'eux. Les dieux, appelés *Lokapâlas* « protecteurs des mondes », Indra à leur tête, se rendent sans appareil dans cette assemblée resplendissante, afin de se tenir cachés aux yeux de tant de héros dont ils veulent être les compétiteurs. Mais rien n'empêchera Damayantî de désigner hautement quel est l'époux de son choix, préféré par elle aux

leur histoire : le jeu avait en quelque sorte pour les princes les mêmes chances et les mêmes suites qu'une bataille. Aujourd'hui, dit-on, les Malais risquent au jeu tout ce qu'ils possèdent, et enfin leurs familles et leurs personnes.

(1) Les deux royaumes des Nischadhas et des Vidarbhas étaient deux états voisins situés au sud-est de l'Inde, non loin des monts Vindhya ; il en est fait mention comme d'anciennes monarchies dans les derniers livres du Rig-Véda. Les royaumes de Tchédi et de Kôsala, cités plus loin, étaient placés au nord des deux premiers.

(2) Nous ne savons si l'on a déjà rapproché de cet usage la coutume qui existait chez les Salyes, peuples qui occupèrent la Provence avant les Phocéens : là les filles choisissaient pour époux, dans un banquet solennel, celui des convives à qui elles présentaient une aiguière d'eau.

souverains les plus fortunés et aux dieux eux-mêmes. Elle justifie son nom de souveraine et dame, *domina*, celle qui commande (1).

Frappés de la beauté de Nala, et tenant ce prince pour véridique en ses discours, les Dévas, Indra, Agni, Varouna, Yama (2), l'avaient chargé d'annoncer à la fille de Bhima leur présence à la solennité du *Svayamvara* et les intentions qui les y amèneraient. Nala n'a point caché aux maîtres du monde qu'il se rend dans le même but à la cour des Vidarbhas. Cependant, il veut leur obéir et, grâce à l'appui merveilleux qu'ils lui prêtent, il pénètre, sans être aperçu, dans l'appartement de la princesse, devant laquelle il se fait connaître et annonce l'arrivée des Immortels. Aussitôt Damayantî qui a reconnu dans Nala cette perfection de beauté que les cygnes lui ont vantée, et qui a senti son amour pour lui croître avec une nouvelle violence, déclare à Nala que c'est lui seul qu'elle prend pour époux.

« Après avoir adressé une adoration aux dieux, Damayantî lui dit » en souriant : « Épouse-moi, comme tu en as eu la confiance ! ô Roi, » que puis-je faire encore pour toi ? Moi-même et les biens qui m'ap- » partiennent à quelque titre, tout cela est à toi : conclus donc ce ma- » riage en toute assurance, ô mon seigneur ! Les paroles qu'ont fait » entendre les cygnes me consument d'amour ; c'est en vue de toi, ô » héros, que j'ai fait appeler ici tous ces rois. Si tu repousses mon affec- » tion, toi, maître de l'honneur, j'aurai recours à cause de toi à la » corde, au poison, à l'eau, à la flamme même ! » — Nala répondit à ce discours de la princesse des Vidarbhas : « Quand les gardiens des » mondes, tu le sais, doivent être présents, comment portes-tu tes » désirs sur un homme ? Que ton esprit se fixe plutôt sur ces créateurs, » ces arbitres magnanimes de toutes choses, devant lesquels je suis » moins que la poussière de leurs pieds ! Car il est puni de mort, le » mortel qui fait quelque chose de contraire à la volonté des dieux. » Sauve-moi, ô femme irréprochable ! Choisis quelqu'un d'entre ces » divins dominateurs ; alors tu jouiras, par la faveur qu'ils t'accorde- » ront, de vêtements purs de toute poussière, de guirlandes d'un éclat » céleste et de joyaux d'un prix incomparable !... » —

Puis Nala énuméra les attributs de la puissance des quatre Dévas.

(1) Eichoff, *Poésie héroïque des Indiens*, p. 239.

(2) De ces grands dieux de l'Olympe indien, le premier était réputé souverain du ciel ; le second, dieu du feu ; le troisième, maître des eaux ; et le quatrième, dieu et juge des morts.

Damayanti lui répondit, les yeux mouillés de larmes que lui arrachait un violent chagrin, qu'elle rendrait hommage à tous les dieux, mais qu'elle le choisirait seul pour époux. Nala voulut encore lui résister, en invoquant la promesse qu'il avait faite aux Dévas, d'être leur messager auprès d'elle. Mais Damayanti, un doux sourire sur les lèvres, laissa entendre ces paroles d'une voix entrecoupée par les larmes :

« Il est un remède trouvé par moi, ô maitre des peuples, un moyen » sans fraude, et grâce auquel aucune faute ne retombera sur toi. Le » voici : toi, le meilleur des hommes, ainsi que les dieux ayant Indra » parmi eux, venez tous ensemble au lieu où sera célébrée pour moi la » cérémonie du choix d'un époux. Alors je te choisirai en présence des » maitres du monde, ô puissant prince! De cette manière aucune trans- » gression ne sera commise. »

Quand il eut entendu ces paroles, Nala alla trouver les dieux qui l'avaient envoyé : il leur déclara de quelle façon mystérieuse il avait pénétré dans le palais de la princesse des Vidarbhas, et quelle volonté elle lui avait manifestée en le congédiant.

« Le temps propice étant arrivé, au jour pur marqué par le cours de la lune, à l'heure favorable, le roi Bhima convoqua les gardiens de la terre pour le *Svayamvara* de sa fille. A cette nouvelle, tous les maitres des pays voisins arrivèrent avec empressement, poussés par l'amour, pour briguer la main de Damayanti. Tels que les lions redoutables s'élancent vers une montagne, ces princes entrèrent dans l'enceinte admirable, par un portique étincelant formé de colonnes d'or. Là prirent place sur des siéges divers tous les souverains parés de guirlandes parfumées et de boucles d'oreilles ornées de perles brillantes; on voyait dans cette foule des bras semblables à des massues, beaux et souples, tels que des serpens à cinq têtes; de même que des constellations dans le ciel, on voyait briller les visages de ces rois surmontés de belles chevelures, rehaussés d'un grand éclat par la beauté des yeux et des sourcils. Quand se fut formée cette assemblée de rois, remplie par les plus vaillants des hommes, comme la caverne ténébreuse des montagnes l'est par les tigres, tout à coup entra la belle Damayanti, attirant à elle par l'éclat de ses traits les yeux et les cœurs de tous les assistants. Les regards de ces spectateurs magnanimes étant tombés sur ses membres y étaient fixement attachés, et ils ne pouvaient plus s'en détourner. »

» Tandis que l'on proclamait les noms des rois, la fille de Bhima aperçut dans l'assemblée cinq hommes entièrement semblables l'un à

l'autre. Voyant qu'il n'était pas possible de les distinguer chacun par sa forme, la princesse des Vidarbhas ne parvint pas, dans sa perplexité, à reconnaître à l'instant le roi Nala. Chacun de ceux qu'elle regardait tour à tour, elle le prenait pour Nala. Alors toute absorbée dans ses réflexions, elle se demanda : « Comment reconnaitrai-je les dieux? » Comment reconnaîtrai-je le roi Nala? » Puis, la princesse affligée se mit à repasser dans son esprit les insignes des dieux. qu'elle avait appris naguère à connaître : « Les signes distinctifs des Dévas que j'ai » entendu décrire par les vieillards, je ne les reconnais en aucun de » ceux qui se tiennent ici debout sur la terre! » Quand elle eut encore réfléchi, quand elle eut tout examiné à diverses reprises, elle crut que le temps était venu de recourir aux dieux eux-mêmes; après qu'elle leur eut témoigné sa vénération en esprit et de vive voix, les mains encore jointes ensemble, elle leur tint en tremblant ce discours :

« Comme il est vrai qu'après le message des cygnes le prince des » Nischadas a été choisi par moi en qualité d'époux, en raison de cette » vérité, veuillent les Dévas le montrer à mes yeux! — Comme il est » certain que je ne commets aucune transgression ni en paroles, ni en » pensée, en raison de cette vérité, veuillent les Dévas le montrer à » mes yeux! — De même que le souverain des Nischadhas m'a été des- » tiné pour époux par les Dévas eux-mêmes, en raison de cette vérité, » que les Dévas veuillent le découvrir à mes regards! — De même que » j'ai formé ce vœu solennel pour honorer Nala, en raison de cette » vérité, veuillent les Dévas le découvrir à mes regards! — Que les » puissants dominateurs, maitres des mondes, reprennent leur forme, » afin que je reconnaisse Pounyaçloka, le maitre des hommes (1)! »

Quand ils eurent entendu ces plaintes lamentables de Damayanti, quand ils eurent reconnu sa haute et sincère résolution, la pureté de son âme, sa belle intelligence, son amour et son attachement passionné pour le prince des Nischadhas, les Dévas satisfirent au désir qu'elle avait exprimé en reprenant tout à coup les signes distinctifs de la puissance divine. Damayanti vit alors tous les immortels levant des fronts sans sueur, tenant les yeux immobiles, parés de fraiches couronnes et de vêtements purs, demeurant suspendus sans toucher la terre : d'un autre côté apparaissait la personne de Nala, doublée par son ombre, posant les pieds sur le sol, les paupières agitées d'un léger

(1) *Pounyaçloka*, surnom de Nala, signifie celui « qui est célébré dans des *vers purs*, dans des poëmes sacrés. »

mouvement, parée de guirlandes fanées, couverte de sueur et de poussière (1). Après qu'elle eut considéré les uns et les autres, la fille de Bhîma, usant de son droit, se déclara pour le prince des Nischadhas. La princesse aux grands yeux saisit en rougissant l'extrémité de son vêtement, et déposa sur ses épaules une magnifique couronne de fleurs : ainsi cette femme excellente choisit-elle Nala pour son époux. Aussitôt les souverains firent entendre leurs acclamations, en criant : « Ah! ah! » Les Dieux et les Richis, stupéfaits, s'écrièrent : « Bien! bien! » pour saluer le roi Nala. En même temps, le fils de Vîraséna, l'esprit pénétré de joie, consolait ainsi Damayantî à la belle taille : « Puisque tu m'honores de ton choix en présence des Dévas, ô femme » excellente, sache que tu as en moi un époux fidèlement attentif à tes » paroles! Tant qu'un souffle de vie animera mon corps, ô femme au » doux sourire, aussi longtemps je demeurerai avec toi : c'est une » vérité que je t'affirme (2)! »

Nala et Damayantî, ayant reçu leurs serments mutuels et accompli la cérémonie de l'union des mains, se mirent à implorer le secours des Dévas. Les maîtres du monde, qui avaient assisté au *Svayamvara*, voulurent, avant de remonter au ciel sur leurs chars, accorder à Nala huit faveurs signalées, huit facultés surnaturelles; c'étaient, par exemple, celles d'avoir une perception claire de ce qui est visible dans les cérémonies sacrées, de se mouvoir et de se transporter en tous lieux à sa guise, de faire jaillir les eaux partout où il le voudrait, de discerner la vraie saveur des aliments, de jouir de fleurs du plus délicieux parfum, enfin d'être inébranlable dans sa haute vertu. Après le départ des dieux et des rois, Bhîma fit célébrer pompeusement les noces de Nala et de Damayantî dans sa résidence royale; puis les deux époux regagnèrent le royaume des Nischadhas. Là tout fut d'abord prospérité pour eux : Nala vivait heureux avec Damayantî, comme le dieu du ciel, Indra, avec la divine Satchî : chéri de son peuple, fidèle à accomplir les grands sacrifices, le héros gouvernait sagement son royaume et protégeait la terre au comble de l'abondance.

(1) C'est à des signes du même genre que l'on reconnaissait la nature humaine suivant les fables grecques : le devin Thespesius fut reconnu à son ombre pour un vivant dans la région des âmes (Plutarque, *Des délais de la justice divine*). A son entrée dans le paradis, Dante conserva deux signes distinctifs, le clignotement des yeux, et l'ombre projetée par son corps.

(2) Lect. Ve, v. 23-33.

Cependant le mauvais génie Cali qui voyait avec rage le bonheur de Nala résolut, malgré les instances que lui firent les dieux, de tirer vengeance de ce prince, parce qu'il avait été préféré par Damayanti aux habitants du monde céleste : s'associant à un génie aussi pervers que lui, Dvâpara (1), il jura d'enlever à Nala son royaume et de le séparer de sa fidèle épouse. Après douze années d'attente, Cali parvint à le surprendre en faute, parce qu'il avait négligé d'accomplir une des purifications commandées à certains moments du jour, et, étant entré aussitôt dans son esprit, il s'en empara complètement : il lui inspira une passion irrésistible pour le jeu de dés, et l'excita à jouer contre son frère Pouchcara. Malgré la défense expresse que la loi faisait aux princes (2), Nala se laissa entraîner par le perfide Cali à cette passion devenue tout d'un coup dominante ; il ne lui arriva jamais de toucher sans quelque perte les dés dans lesquels était entré Dvâpara (3), le second de ses ennemis. Dans un jeu qu'il poursuivit plusieurs mois avec le même acharnement, il risqua et perdit tour à tour ses joyaux, ses vêtements, ses chevaux, ses biens et enfin tout son royaume.

C'est en vain que la ville entière le supplia de renoncer à ce jeu fatal : c'est en vain que Damayantî lui fit entendre sa voix. Les conseillers du royaume virent bien que Nala n'était plus maître de lui-même ; Damayantî reconnut que ce n'était pas la faute du magnanime Nala, s'il n'avait pas plus écouté ses exhortations que celles du peuple. Il vint alors à l'esprit de cette femme dévouée l'idée de mettre en sûreté Indraséna et Indrasénâ, les deux enfants qu'elle avait eus de Nala, en les envoyant à la cour du roi son père : c'est à l'écuyer du prince, Vârschnéya, qu'elle confia le soin de les conduire sur un char jusqu'à la ville de Coundina, dans le royaume des Vidarbhas (4).

(1) Dvâpara, compagnon de Cali dans cet épisode, est un démon qui personnifiait pour les Indiens le troisième âge du monde ; Cali, dont le nom signifie guerre, discorde, représentait le quatrième âge, celui d'une complète décadence, que les anciens ont nommé âge de fer.

(2) *Mânava-dharma-çastra*, liv. IV, v. 74 ; liv. VII, v. 50.

(3) Ce démon avait pris la figure du taureau (*Vrischa)*, la principale pièce d'entre les dés qui sont appelés vaches (*gâvas*).

(4) Vârschnéya lui-même entra, d'après les intentions de Damayantî, au service d'un autre prince, Ritouparna, qui régnait à Ayodhyâ, l'Oude des modernes, capitale de l'ancien royaume de Kosala au nord de l'Inde.

§ II.

INFORTUNE DE NALA.

Tout était perdu pour Nala : son heureux rival poussa l'audace jusqu'à lui demander quel serait son dernier enjeu, jusqu'à lui offrir de jouer pour Damayantî. A ces mots l'infortuné Nala se sentit le cœur brisé de douleur, il ne lui répondit pas. Il déposa sur le champ tous ses ornements et, enveloppé d'un seul vêtement, il quitta son palais : la seule Damayantî à demi vêtue le suivait. Alors, repoussé par tous les habitants de sa capitale sur l'ordre inflexible de leur nouveau maître, Nala qui avait passé trois nuits sans abri se vit forcé d'errer dans les forêts voisines. Quand bientôt la faim le pressa, il fut réduit à l'eau de la source, à des fruits et des racines sauvages : tout à coup le seul manteau qu'il portait lui fut enlevé par les oiseaux qu'il voulait saisir comme une proie assurée, mais que le perfide Cali avait envoyés à dessein sur son passage (1). Mais ce fut en vain que Nala, accablé par le sort, supplia Damayantî de regagner les États de son père : en vain lui montra-t-il les routes diverses qui conduisaient au midi, l'une vers la ville d'Avantî (nommée plus tard Oudjdjayinî) et le mont Rikschavat, l'autre vers la chaîne du Vindhya et le cours du Payoschnî dans le voisinage de pieuses solitudes (2). Plus d'une fois il lui répéta les mêmes paroles en indiquant les chemins qui menaient au royaume des Vidarbhas ou à celui de Kosala ; cette femme courageuse voulut partager jusqu'au bout les souffrances de son époux et, par sa présence, adoucir pour lui les rigueurs de l'exil. La voix étouffée par ses sanglots, l'âme déchirée par la douleur, Damayantî tint au prince de Nischadha ce discours attendrissant :

« Mon cœur est agité, tous mes membres s'engourdissent de stupeur, ô prince, à la seule pensée d'une telle résolution ! Après la perte de ton royaume et de tes biens, quand tu es sans vêtement, quand tu es exposé à de cruelles privations, comment pourrais-je partir et t'abandonner dans une forêt déserte ? Si tu succombes de faim et de lassitude, si tu regrettes ton bonheur passé, je serai à tes côtés en ces lieux

(1) Les esprits malfaisants qui avaient passé naguère dans les dés avaient pris cette autre forme trompeuse.

(2) Voir la savante élucidation que M. Lassen a consacrée à l'itinéraire de nos deux personnages. (*Antiquités indiennes*, t. I, p. 572-75.)

affreux, ô mon maître, pour te consoler dans l'abattement. Est-il un remède inventé par les sages qui soit comparable à une épouse dans toutes les douleurs? C'est une vérité que je te répète! »

« C'est comme tu le dis, ô gracieuse Damayantî! lui répondit Nala. Il n'est point pour l'homme affligé de remède aussi puissant que le cœur aimant d'une épouse. Non, je ne veux pas te quitter. Quel motif as tu de craindre encore, ô femme timide? Ce n'est pas toi, mais moi-même que j'abandonnerai en me séparant de toi, qui es au-dessus de tout reproche! »

Damayantî repartit avec inquiétude : « Si tu ne veux pas me quitter, pourquoi me montrer la route du royaume des Vidarbhas? Je le comprends bien!... Ah! tu ne dois pas m'abandonner! Ce n'est que dans un égarement d'esprit que tu pouvais y songer. Tu me montres le chemin à diverses reprises, ô le meilleur des hommes! aussi tu ne fais qu'augmenter ma douleur,toi qui es semblable aux Immortels! Si c'est ton dessein bien arrêté que je retourne chez les miens, ah! nous irons ensemble, nous gagnerons tous deux le pays des Vidarbhas. Le roi Bhîma t'y comblera d'honneurs, et tu seras heureux, ô prince, en habitant notre maison! »

Nala répondit alors à Damayantî : « Ce royaume, qui appartient à ton père, m'est ouvert, je n'en doute pas ; mais je n'irai point là dans l'infortune où je suis réduit. Quand j'y ai déjà paru dans l'éclat de la richesse, comment y reviendrais-je pauvre et malheureux, devenu la cause de ton chagrin, au lieu d'être la source de ta félicité? »

« C'est en ces termes que Nala cherchait sans cesse à consolèr la belle Damayantî. Après avoir erré longtemps couverts d'un seul vêtement qu'ils se partageaient (1), ils arrivèrent épuisés par la faim et la soif au seüil d'une cabane; ils y entrèrent,et l'ancien roi des Nischadhas s'y assit sur le sol avec la princesse des Vidarbhas. N'ayant pas même trouvé une couche de gazon, Nala, couvert de poussière et de boue, s'y endormit de fatigue et d'accablement sur la terre nue. Damayantî ferma bientôt ses yeux appesantis par le sommeil; cette femme douce et résignée avait connu la douleur! »

Cependant Nala s'éveilla au bout de quelques instants, l'âme agitée par les plus vives angoisses. Repassant dans son esprit ses premiers malheurs, la perte de son royaume, l'abandon de ses amis, sa fuite

(1) Ce trait ne rappelle-t-il pas Paul et Virginie marchant, pendant l'orage, enveloppés presque en entier de la même couverture?

précipitée, envisageant d'ailleurs les souffrances qu'il doit attendre encore d'une vie errante, il conçoit la résolution d'abandonner Damayantî dans la forêt, pour qu'elle échappe à tant de vicissitudes et qu'elle puisse rejoindre ses proches. Il se disait (1) : « Que m'adviendra-t-il si je le fais, que m'adviendra-t-il si je ne le fais pas ? que vaut mieux pour moi, ou la mort, ou le complet abandon des hommes ? C'est à cause de moi que cette femme qui m'est si dévouée tombe dans un état d'infortune; en mon absence, ne regagnerait-elle pas quelque jour sa famille ! Auprès de moi, il n'y a point de doute, elle ne trouvera que le malheur; séparée de moi, peut-être, retrouverait-elle le bonheur quelque part ! »

Nala revint plusieurs fois sur ses pas et contempla en pleurant l'innocente Damayantî, qui allait se trouver seule sans soutien, sans protecteur, sans autre défenseur que l'éclat de sa personne, dans cette solitude effrayante. Sans cesse rappelé par l'amour qu'il lui portait, mais entraîné de nouveau par le perfide Cali, son cœur était douloureusement partagé. Enfin, les yeux inondés de larmes, il fit à Damayantî ses adieux :

« Celle que jamais ni le vent, ni le soleil n'avait aperçue, ma bien-aimée dort maintenant au milieu de cette cabane sur la terre nue, comme un être sans protecteur. Cette femme au gracieux sourire, que deviendra-t-elle en se réveillant, l'esprit frappé de stupeur ? La noble fille de Bhîma que j'abandonne, comment se guidera-t-elle seule dans cette forêt affreuse habitée par les serpents et les bêtes sauvages ? Ah !! puissent te garder les *Adityas*, les *Vasavas*, les *Roudras*, les deux *Açvinas* avec les troupes des *Maroutas* (2) ! O femme aux grandes destinées, tu es protégée par ta vertu ! »

Nala quitta, en gémissant amèrement, en pleurant d'une manière

(1) Dans l'hymne védique cité ci-dessus, le poëte fait dire au joueur : « Ma femme ne me maltraite pas; elle ne m'injurie pas; elle a toujours » été bonne avec mes amis comme elle l'est avec moi; et moi pour un dé » qui d'un seul coup peut tout ruiner, je délaisse une si tendre épouse ! »

(2) Les trois premiers noms désignent trois ordres de génies subordonnés aux grandes divinités du ciel indien, mais présidant au jeu des éléments et aux destinées des mortels. Les *Açvinas* sont les jumeaux célestes invoqués comme médecins et comme cavaliers; les *Maroutas* sont les enfants d'Eole auxquels l'Inde a voué un culte plus sérieux que la Grèce : génies des vents, ils dispersent les nuages qui répandent la fertilité avec la pluie, le premier des bienfaits pour les régions tropicales.

lamentable, sa fidèle épouse encore endormie sur le sol, et il s'enfonça dans les profondeurs de la forêt.

§ III.

DAMAYANTI DANS LA FORÊT.

« Quand Nala fut parti, la belle Damayantî, soulagée par le sommeil, s'éveilla pleine d'effroi, au sein de la forêt sauvage. N'apercevant plus son époux, elle fut pénétrée de douleur, et elle se mit à crier à haute voix :

» O grand roi! ô mon protecteur, ô roi, mon maître, pourquoi m'abandonnes-tu? Hélas! je suis perdue, je meurs! — J'ai peur dans une forêt déserte! — N'es-tu pas attaché à ton devoir, fidèle à ta promesse? quand tu m'avais donné ta parole, comment as-tu pris la fuite pendant mon sommeil? comment es-tu parti en abandonnant une épouse fidèle et dévouée qui n'est point la cause de ton malheur? Pourrais-tu, ô prince des hommes, tenir envers moi en toute vérité le même langage que tu as tenu naguère devant les dieux maîtres des mondes?... Certes, la mort ne vient pas pour les hommes sinon au terme fixé d'avance, puisque le moment où tu abandonnes ta bien-aimée n'est pas le dernier instant de sa vie! »

« Mais non, c'en est assez de ce jeu... Je tremble encore, héros invincible; montre-toi, ô mon maître! — Je te vois, oui, je te vois, tu es découvert, prince des Nischadhas! Tu t'es caché dans le feuillage... Pourquoi ne pas répondre à ma voix? — Quoi, cruel! tandis que je me lamente ici, tu ne parais pas, tu ne viens pas me rassurer? — Ce n'est pas moi que je plains; mon chagrin n'a pas non plus une autre cause... Que feras-tu seul, ô roi? oui, c'est de toi que j'ai pitié!... que deviendras-tu le soir, au pied des arbres, abattu par la faim et par la soif, épuisé de fatigue, quand tu ne me verras plus? »

« Alors, saisie d'une violente douleur, le cœur brûlant d'inquiétude, Damayantî court çà et là en pleurant amèrement. Tantôt elle s'élance avec impétuosité, tantôt elle retombe comme égarée; tantôt elle est anéantie par la peur, tantôt elle crie, elle fond en larmes. Consumée par ses angoisses, elle pousse sans cesse de douloureux soupirs; la fille de Bhîma, fidèle à son époux, fait entendre ces paroles, au milieu des pleurs et des gémissements :

« Que l'être par la malédiction duquel le roi des Nischadhas est tombé

dans le malheur, éprouve un malheur plus grand encore que notre malheur ! Que le pervers qui a mis dans l'affliction Nala au cœur innocent, soit réduit à une vie sans félicité ! »

« L'épouse de Nala, après s'être ainsi lamentée, cherche ce prince magnanime dans la grande forêt, séjour des animaux sauvages : elle court de tous côtés en gémissant, comme hors d'elle-même ; elle répète sans cesse les mêmes cris : « Hélas ! ô roi, hélas ! » Damayantî faisait entendre des gémissements et des cris lamentables pareils à ceux de la femelle de l'aigle ; elle ne faisait que pleurer et se plaindre, quand tout à coup elle fut attaquée dans sa route par un serpent affamé, un boa aux immenses replis. Saisie par le monstre, c'est encore Nala qu'elle fit l'objet de ses plaintes ; c'est vers Nala que se reportèrent toutes ses pensées.

« O mon protecteur, disait-elle, que n'accours-tu vers moi, qu'a saisie ce terrible serpent, au milieu d'une affreuse solitude ?. . Mais que vas-tu faire, ô souverain des Nischadhas, en te souvenant de moi, quand plus tard, délivré de la malédiction, tu auras recouvré ta raison et retrouvé tes richesses ? O prince des rois, qui te soulagera désormais dans tes fatigues, dans ton abattement et tes angoisses ? »

Un chasseur qui traversait l'épaisse forêt entendit les pleurs de Damayantî ; il accourut promptement vers elle et l'aperçut tout enlacée par l'énorme serpent : aussitôt, d'un de ses traits aigus, il le perça sans qu'il remuât davantage. L'audacieux chasseur, frappé de la beauté de celle qu'il venait de délivrer, lui présenta des aliments ; puis il se mit à l'interroger en disant : « Quelle est ton origine, femme aux yeux d'antilope ? comment es-tu venue dans cette forêt ? comment es-tu tombée dans cette grande infortune, femme excellente ? » Après avoir appris de la bouche de Damayantî toute la suite de ses malheurs, il osa lui adresser d'une voix douce des paroles dictées par l'amour ; mais la fidèle Damayantî, comprenant la pensée de cet homme pervers, fut enflammée de colère et d'indignation, et elle lui lança cette imprécation terrible : « Comme il est de toute vérité que je ne songe à aucun autre qu'au prince des Nischadhas, que ce vil chasseur tombe à l'instant sans vie ! » Ces paroles à peine prononcées, le chasseur fut renversé par terre, inanimé, tel qu'un arbre consumé par les flammes.

» Alors la jeune femme aux yeux de lotus s'avança dans l'épaisseur de la forêt immense, retentissant du bruissement des grillons, remplie de troupes de lions, de panthères, de daims, de tigres, d'ours et de buffles, embellie par des milliers d'oiseaux de tout plumage, habitée

aussi par des voleurs et des races barbares (1) : cette forêt était couverte des arbustes les plus variés, et ornée de plantes de tout genre, les *Salas*, les *Vénous*, les *Dhavas*, les *Asvatthas*, les *Ingoudas*, les *Kinsoucas*, les *Djambous*, les *Amras rouges*, les *Khadiras*, les *Cadambas*. Damayantî rencontra sur sa route des montagnes riches en métaux divers, des bosquets animés par des chants mélodieux, de vastes avenues, des rivières, des lacs d'un aspect merveilleux ; elle vit une multitude de quadrupèdes et d'oiseaux, beaucoup de génies d'une forme horrible, des *Piçâtchas*, des *Ouragas*, des *Rakchasas* (2) ; elle aperçut de tous côtés des sommets de montagnes, des fleuves, des étangs, des cataractes admirables à voir. La fille du roi des Vidarbhas découvrit, rassemblés en troupes immenses, des buffles, des sangliers, des ours, des serpents, hôtes féroces de cette solitude. Réunissant en sa personne l'éclat, le courage et la félicité constante de la vertu, la princesse, fille des rois, est seule dans la forêt, cherchant toujours Nala ; mais elle n'a la crainte d'aucun être. Au sein de cette solitude effroyable, Damayantî, tourmentée par les malheurs de son époux, se lamente ainsi sur un rocher, où elle s'est réfugiée (3) :

» Prince à la robuste poitrine, aux bras vigoureux, souverain des peuples de Nischadha, où es-tu allé, me laissant seule dans ces lieux déserts ? Après avoir accompli le sacrifice de l'*Açvamédha* et tant d'autres (4), sacrifices fournis de nombreuses offrandes, comment peux-tu ainsi me tromper ? Souviens-toi, ô le meilleur des hommes, du langage que tu as tenu autrefois en ma présence. Prends en considération les paroles que les cygnes messagers t'ont jadis fait entendre

(1) Le nom de *Mlétchas* qui leur est donné désigne des races impures, étrangères à la race ancienne de l'Inde et parlant des idiomes particuliers.

(2) Les *Râkschasas* sont des géants impies, ennemis des dieux et ravisseurs des offrandes sacrées ; les *Piçâtchas*, des êtres malfaisants qui vivent dans les forêts sous la forme de nains et de vampires ; mais les serpents dits *Nâgas*, *Ouragas*, sont des demi-dieux, habitant les régions souterraines, sans être méchants par nature.

(3) Nous n'avons rien retranché de cette description un peu surchargée selon les habitudes du goût indien, mais servant très-bien au poëte à représenter la scène où il a placé Damayantî pendant le long et touchant monologue que nous traduisons en entier.

(4) Le sacrifice du cheval, dit *Açvamédha*, est le plus solennel des sacrifices offerts par les rois à l'occasion de graves événements : il est une des institutions propres à la caste guerrière.

et les paroles qu'ils m'ont adressées, ô maître de la terre! Oui les quatre *Védas*, avec les *Angas* et les *Oupangas* (1), lus et étudiés dans leur ensemble, c'est bien une seule et même vérité! Ainsi, maître des hommes, destructeur de tes ennemis, tu dois accomplir la promesse que tu as faite naguère en ma présence ! Ne suis-je pas ta bien-aimée, ô héros pur de toute offense? Pourquoi ne me réponds-tu pas dans cette solitude effroyable? Le tigre féroce, le roi terrible de la forêt, pressé par la faim, viendra, la gueule béante, me dévorer... Ah? que ne viens-tu me secourir? Tu répétais sans cesse : Aucune autre que toi ne m'est chère! Rends donc vraies ces paroles que tu prononçais naguère, ô prince accompli!... Ah? mon maître désiré, que ne réponds-tu pas à la voix d'une épouse qui se lamente éperdue et qui est chérie de toi? J'erre ici, malheureuse, pâle, amaigrie, couverte de fange, à demi vêtue, seule, semblable à l'antilope aux grands yeux séparée de son troupeau, et tu ne viens pas prendre ma défense, tandis que je pleure et je me lamente, ô toi, destructeur de tes ennemis! Seule dans la vaste forêt, c'est moi qui t'appelle, c'est Damayantî qui te parle... Pourquoi ne réponds-tu pas à ma voix? toi, le meilleur des hommes, doué de naissance et de beauté, gracieux dans tous tes membres, ne te reverrai-je pas aujourd'hui autour de cette montagne, dans cette forêt habitée par les lions et les tigres? Ne te retrouverai-je pas couché ou assis, debout ou marchant, toi qui as augmenté ma douleur!

» Exténuée par la douleur que j'éprouve pour toi, à qui donc vais-je faire cette question : « As-tu rencontré par hasard dans le forêt le roi Nala? » — Qui me fera découvrir aujourd'hui dans cette solitude ce roi beau, magnanime, vainqueur de ses ennemis? — « Le roi Nala, aux yeux de lotus, que tu cherches... il est ici! » Ah! de qui pourrai-je entendre une si douce parole?

» Je vois s'approcher le tigre, roi de la forêt, aux dents menaçantes, aux énormes mâchoires... Je m'avance vers lui sans trembler : Tu es le roi des quadrupèdes, tu es le souverain de cette forêt; pour moi, sache que je suis Damayantî, la fille du roi des Vidarbhas, l'épouse de

(1) Les *Angas* ou *Védângas* sont les « membres » ou branches de la science sacrée contenue dans les *Védas* et leurs livres supplémentaires dits *Oupavédas :* quant aux *Oupangas*, ce sont quatre autres branches considérées comme accessoires des précédentes, et comprenant les traditions épiques et pouraniques, ainsi que les systèmes principaux des écoles religieuses de droit et de philosophie.

Nala, prince des Nischadhas, l'exterminateur de ses ennemis; je le cherche, seule, malheureuse, déchirée par la douleur. Rassure-moi, ô roi des solitudes, si tu as vu Nala; ou bien si tu ne sais rien de Nala, dévore-moi, délivre-moi d'une telle souffrance!

» Je le vois, au bruit de mes gémissements, le roi de la forêt lui-même s'en va vers le fleuve aux eaux limpides, qui se rend dans les vastes mers...

» J'aperçois cette montagne pure, dont les sommets élancés qui touchent le ciel, brillent d'un vif éclat et réflètent les plus riches couleurs; cette montagne, remplie de métaux variés, ornée des perles les plus précieuses, s'élève comme l'étendard de cette immense forêt; elle est peuplée par des troupes de lions, de tigres, d'éléphants, de sangliers, de gazelles; résonnant de tous côtés du chant des oiseaux, traversée par de nombreux ruisseaux, elle est couverte d'arbustes et de plantes aux fleurs magnifiques, les *Açôcas*, les *Vacoulas*, les *Pounnagas*, les *Karnikâras*. Je vais interroger le roi des monts sur le sort du maître des hommes (1).

» Hommage à toi, vénérable Montagne céleste qui offres un asile assuré! Je te salue en t'abordant... Apprends-le : je suis la fille, la bru et l'épouse des rois; j'ai nom DAMAYANTI. C'est mon père qui règne sur les Vidarbhas, le héros Bhîma, protecteur des quatre castes, fidèle à accomplir les sacrifices solennels, le meilleur des rois, religieux, véridique, incapable d'une malédiction, noble de caractère, plein de vaillance, doué de félicité, attaché à ses devoirs, pur de toute faute, gardien de son peuple, vainqueur de ses ennemis; sache-le, je suis sa fille, ô vénérable Montagne! Chez les Nischadhas est mon second père, le meilleur des hommes, célèbre sous le nom de Vîraséna; le fils de ce roi, le héros heureux et fort qui gouverne le royaume paternel, le

(1) Des allocutions de ce genre sont tout à fait dans le génie de l'épopée indienne; ses héros contemplent la nature dans l'extase et conversent avec elle. Avant de monter au ciel d'Indra, Ardjouna adresse de touchants adieux au mont *Mandara* qui avait été sa retraite et le lieu de ses épreuves ascétiques (*Mahâbhârata*, liv. IIIe, épisode traduit par Bopp).

Une élégie tibétaine du *Kanjour* nous présente un parallèle dans les plaintes de Norzang à la recherche de Yidphroma (Ph. Éd. Foucaux. *Le Trésor des belles paroles*, Paris 1858, in-8° pp. 44-46.) Norzang interroge sur le sort de sa bien aimée la lune, une gazelle, une abeille de la forêt, un serpent, un kokila, un açoka.

prince au visage d'un teint foncé, porte le nom de Nala, et il est aussi appelé *Pounyaçlôka*; il est religieux, savant dans les *Védas*, éloquent, pur, assidu aux sacrifices, buvant le jus du Sôma dans les libations, nourrissant le feu sacré, généreux et vaillant, en un mot digne en tout de commander. Sache-le, je suis son épouse, et privée d'un soutien, plongée dans le malheur, je cherche mon époux, le meilleur des hommes!

» O toi, la plus haute des Montagnes, Nala n'a-t-il pas été vu dans cette forêt terrible par toi dont les sommets innombrables s'élancent dans les airs? n'a-t-il pas été aperçu par toi, le prince des Nischadhas, Nala, mon glorieux époux, sage, véridique, vaillant, impétueux, doué de la force des éléphants? O Montagne vénérable, dans mon isolement et mon trouble, que ne me consoles-tu par ta voix, comme ta fille affligée? — O Nala! héros, maître de la terre, fidèle à tes promesses, montre-toi, si tu es dans cette forêt; parais toi-même! Quand entendrai-je la voix du roi des Nischadhas, grave et sonore, pareille au bruit de la foudre? Quand entendrai-je cette voix aussi douce que l'Ambroisie *(Amrita)*, m'appelant du nom de « *princesse des Vidarbhas*, » cette voix à qui la tradition sacrée est familière, voix heureuse qui seule peut dissiper mon affliction? O roi, ami de la vertu, rassure-moi dans ma crainte, console-moi... »

Après avoir tenu ce langage à la montagne, la fille des rois, Damayantî se mit en marche vers le nord de la forêt immense. Quand elle eut marché trois jours et trois nuits, cette femme accomplie aperçut une solitude de pénitents qui avait l'aspect imcomparable d'une forêt céleste; elle était peuplée par des anachorètes, semblables aux fameux Rischis Vasischtha, Brighou et Atri, par des pénitents austères, doués de tempérance et de pureté, se nourrissant d'eau et de feuilles, ou vivant seulement de l'air, maîtres absolus de leurs sens, heureux de leur destinée, désireux de la voie du ciel, vêtus d'écorces d'arbre ou de peaux d'antilope. Damayantî contempla cet agréable séjour des anachorètes, cet hermitage qui donne abri à tous les animaux sauvages de la forêt et à des troupes de singes et de gazelles. A cette vue, elle respira et se sentit soulagée. Alors la pieuse Damayantî, la perle des femmes, à la belle chevelure, aux beaux sourcils, aux yeux grands et noirs, répandant autour d'elle un vif éclat, entra dans l'enceinte sacrée de l'ermitage. Aprés avoir salué ces hommes riches en mortifications, elle resta modestement inclinée. « Sois la bienvenue! » Ainsi fut-elle saluée par tous les anachorètes. Quand

ils lui eurent rendu les honneurs consacrés par l'usage et l'eurent fait asseoir, ils lui dirent : « Parle, que ferons-nous pour toi? »

« Fortunés solitaires, hommes innocents, reprit la gracieuse Damayantî, êtes-vous pleinement heureux dans vos pénitences, dans vos devoirs, dans vos pratiques, dans vos cérémonies, dans les êtres qui vous entourent?

» O bienheureuse, répondirent-ils, tout est bien autour de nous! Mais, dis-nous, beauté accomplie, qui tu es, dis-nous ce que tu veux faire. A la vue de ta beauté parfaite et de l'éclat qui t'environne, l'admiration s'est emparée de nous. Sois rassurée, bannis toute inquiétude!... Es-tu la déesse de cette forêt? Es-tu la déesse de ce fleuve ou de cette montagne? Dis-nous la vérité! »

Damayantî répondit aux sages : « Je ne suis point la déesse de cette forêt, je ne suis point la déesse de cette montagne ou de ce fleuve, ô brâhmanes! Sachez que je suis une simple mortelle, hommes riches en mortifications (1)! »

Alors elle raconta aux solitaires comment elle était la fille du roi Bhîma et l'épouse du vertueux Nala; comment son époux avait eu le malheur de perdre au jeu son royaume et ses richesses. « Je parcours, leur dit-elle, les forêts, les montagnes, les lacs et les fleuves; j'erre dans les vastes solitudes, toujours en proie à ma douleur, cherchant mon époux, le généreux Nala, habile dans les armes, expérimenté dans les combats! N'est-il pas venu dans cette retraite charmante, asile de la pénitence, le roi Nala, pour qui je parcours la forêt effrayante, horrible, remplie de tigres et de bêtes sauvages. Ah? si dans quelques jours je ne revois pas le roi Nala, j'atteindrai la félicité en me délivrant de ce corps misérable! Quel intérêt s'attache encore pour moi à la vie sans ce maître des hommes? Comment existerais-je, accablée du poids de mes regrets pour un époux que je pleure? »

La fille de Bhîma se lamentait ainsi dans la forêt; ces pénitents, doués d'une infaillible prescience, dirent alors à Damayantî : « L'avenir sera heureux pour toi, ô femme accomplie! Nous le prévoyons par la force de notre dévotion... Tu reverras bientôt le souverain des Nis-

(1) Les mêmes formules de salutation se retrouvent dans bien des passages des épopées indiennes : nous ne citerons que le colloque de Viçvâmitra et de Vasischtha dans l'épisode célèbre du *Râmâyana*, qu'a traduit feu Jacquet, orientaliste belge, enlevé trop tôt à la science. (*Journal asiatique*, 1839, t. VII, 3e série, p. 152-53.)

chadhas, Nala, le destructeur de ses ennemis! Tu reverras, fille de Bhîma, le meilleur des hommes vertueux, délivré de toute entrave, libre de tout péché, gouvernant de nouveau cette ville, et paré des plus riches joyaux; tu reverras ton époux, ce prince d'illustre origine, la terreur de ses ennemis, le consolateur de ses amis! »

A ces mots, tous les anachorètes s'évanouirent, et avec eux disparurent le feu sacré, les offrandes et l'ermitage tout entier. En présence d'un si grand prodige, la belle Damayantî resta stupéfaite; enfin elle se demanda : « Est-ce un rêve qui s'est offert à mes yeux? Est-ce quelque effet du hasard? Que sont devenus tous ces anachorètes? Où est ce vaste ermitage? Où est ce fleuve délicieux, aux ondes pures, visité sans cesse par les oiseaux? Où sont ces arbres charmants ornés de fleurs et de fruits? » Absorbée dans la réflexion, Damayantî, au sourire pur, était là, le visage pâle, tout entière à sa douleur.

Damayantî se dirigeait vers une autre partie de la forêt, les yeux inondés de larmes, quand elle aperçut l'açôca chargé de fleurs et de boutons et comme paré d'autant de perles précieuses (1). « Hélas! s'écria-t-elle, cet arbre est heureux au milieu de la forêt, il est resplendissant de ses guirlandes de fleurs, comme s'il était le roi de la montagne! *Açôca*, dont la vue est si belle, délivre-moi bientôt de ma peine : toi qui es dit « privé de douleur, » as-tu vu le roi Nala, l'époux chéri de Damayantî, mon bien-aimé, couvert d'un lambeau de vêtement, doué de grâce et de souplesse dans ses membres? N'as-tu pas vu ce héros accablé par le malheur dans les chemins tortueux de cette forêt? *Açôca*, fais que je m'en retourne sans douleur; que ton nom soit vrai! L'*Açôca*, oui, c'est le destructeur de la peine. » Alors Damayantî fit le tour de l'arbre merveilleux; puis elle pénétra dans une contrée plus sauvage encore.

(1) Le nom sanscrit d'*A-çoka* (*a* priv.) signifie littéralement *sans douleur*. C'est à ce sens qu'il est fait ici allusion par un jeu de mot toléré et même fort goûté dans la poésie indienne : il reparaît aussi dans la légende relative à la naissance et au nom du roi Açoca, fameux dans les annales bouddhiques de l'Inde. (V. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*, tom. I, p. 360.) — Jones a déjà remarqué que peu d'arbres offrent un aussi beau coup d'œil que l'*Açoca* (qu'on a nommé *Jonesia Asoca)*, quand il est complétement en fleur. Les poëtes n'ont pas manqué de le célébrer à tout instant dans leurs descriptions : ils le représentent, par exemple, dans le *Méghadûta* (ou le Nuage messager), étalant en abondance ses fleurs aux teintes éblouissantes.

Après avoir fait un long chemin à travers les monts et les vallées, le long des fleuves et des lacs, d'un aspect admirable, Damayantî au doux sourire aperçut une grande caravane de marchands mêlée de chevaux, de chars, d'éléphants. L'épouse de Nala se présenta, la chevelure en désordre et à peine vêtue, le visage pâle, le regard troublé, au milieu des hommes de cette caravane, et sa vue les remplit de surprise ou de peur : les uns s'enfuirent, les autres restèrent immobiles ou se mirent à crier ; les uns lui prodiguèrent le mépris et les injures, les autres, au contraire, lui montrèrent de la pitié et lui demandèrent de se faire connaître à eux, déesse, génie, ou bien simple mortelle. Quelques-uns allèrent même jusqu'à implorer sa protection comme celle d'un être tutélaire, de la déité qui règne dans cette contrée sauvage. Damayantî se dit la fille du roi des Vidarbhas et l'épouse de Nala, qu'elle cherche en ces lieux. Quand elle apprit du chef de la caravane qu'il n'avait vu aucun homme du nom de Nala, elle se décida à le suivre dans les Etats de Soubâhou, roi de Tchêdi (1).

« Après une longue route, les gens de la caravane aperçurent au sein d'une superbe forêt un grand lac, aux bords charmants, aux eaux fraîches, rempli de lotus odorants, et dont les rives étaient couvertes d'herbes touffues, de bocages épais, et ornées de fleurs et de fruits. Comme leurs chevaux succombaient de fatigue, ils résolurent de se reposer auprès de ce lac aux eaux limpides et pures qui répandaient partout une fraîcheur délicieuse. Avec l'assentiment de leur chef, ils entrèrent dans la vaste forêt, et la nombreuse caravane alla passer la nuit sur la rive occidentale du lac. Vers le milieu de la nuit humide et silencieuse, tandis que la caravane entière était profondément endormie, un troupeau d'éléphants s'avança pour se désaltérer vers le fleuve de la montagne, dont les eaux avaient déjà été troublées par le suc découlant de leurs tempes. Ils aperçurent bientôt la caravane.

« A la vue des éléphants apprivoisés, tous les éléphants sauvages de la forêt, transportés de fureur, se ruèrent sur eux avec impétuosité pour les mettre à mort. Le choc de ces animaux lancés à l'attaque était irrésistible, comme celui des cimes se détachant de la crête d'une haute montagne et retombant avec fracas sur la terre. Après la course rapide des éléphants, les routes de la forêt furent obstruées aussitôt

(1) Le royaume de Tchêdi, un des plus anciens de l'Inde, était situé au nord de la Péninsule, dans la contrée appelée *Bandêla-Khand* par les odernes .

par les arbres renversés de toutes parts. Alors la troupe d'éléphants se jeta sur la caravane endormie autour du lac des lotus, et broya tout en un clin d'œil, sans résistance, sur la surface du sol. Poussant des cris d'épouvante, la plupart des hommes se mirent à courir vers les taillis de la forêt pour s'y réfugier; mais ils étaient encore aveugles de sommeil. Les uns furent frappés par les défenses des éléphants, les autres saisis par leurs vastes trompes; beaucoup d'autres furent écrasés sous leurs pieds énormes. Ceux dont les chameaux étaient morts se trouvèrent mêlés à la foule, et, courant dans leur effroi de tous côtés, ils se frappèrent et se tuèrent les uns les autres. Jetant des cris horribles, ils tombèrent tous çà et là sur la terre, brisés contre le tronc des arbres ou renversés dans le creux des ravins. C'est ainsi que ces éléphants, amenés par le destin, mirent en pièces la riche caravane. Le tumulte fut épouvantable, et répandit la terreur dans les trois mondes (1). »

Au milieu de ce carnage lamentable, Damayantî s'éveilla terrifiée: elle se leva, ne respirant plus de stupeur et d'effroi à l'aspect d'un tel massacre; elle entendit même quelques hommes échappés à la mort l'accuser d'avoir attiré ce désastre par des prestiges et des maléfices, l'appeler une Rakchasî portée au mal, et la menacer de leur vengeance, et d'une fin cruelle, si jamais ils la revoyaient. Damayantî, à ces paroles, s'enfuit effrayée dans l'épaisseur de la forêt. Elle se lamentait par crainte d'une faute semblable : « Hélas! disait-elle, le courroux du destin contre moi est grand et terrible! Le bonheur ne suit point mes pas... De quelle mauvaise action ce désastre serait-il le fruit? Je ne me souviens pas de la plus petite offense faite à personne, en action, en pensée, en paroles. Quelle peut être la cause d'un tel malheur? Ce sera quelque faute énorme commise dans une autre vie... Ah! je suis arrivée au point extrême de l'infortune! Mon époux est dépouillé de son royaume et séparé de ses proches; je suis éloignée de mon époux et séparée de mes deux enfants; je suis errante, sans protecteur, dans une forêt peuplée de serpents. De quelle faute ai-je été coupable? » — Ainsi Damayantî revenait-elle sans cesse à se plaindre. — « Que ce grand rassemblement d'hommes que j'ai rencontré au sein de la forêt ait péri sous les coups d'une troupe d'éléphants, c'est là sans doute une suite de la mauvaise fortune qui s'attache à moi! Certes je ne suis point encore au bout de mes douleurs; les vieillards n'ont-ils pas dit :

(1) Le ciel, la terre et l'enfer ou monde inférieur, *svarga, bhûmi, patala*.

« Aucun homme ne meurt avant le temps fixé? » C'est pourquoi, malheureuse, je n'ai point été moi-même en ce jour broyée sous les pieds des éléphants! On le sait, rien n'arrive aux hommes, si ce n'est par une volonté suprême. Et cependant, dans les années de mon enfance, je n'ai commis aucune faute en action, en pensée, en paroles, au point d'attirer sur moi une telle douleur! Il est bien vrai, les dieux maîtres du monde étaient présents à la cérémonie du *Svayamvara*, et j'ai résisté à leurs vœux en faveur de Nala; c'est par leur toute-puissance, sans aucun doute, que je souffre maintenant cette cruelle séparation ! »

Cependant Damayantî rejoignit les pieux brâhmanes échappés au massacre de la caravane, et, semblable au croissant de la lune d'automne, elle se remit de nouveau en marche à travers l'immense forêt. Elle arriva enfin vers le soir à la capitale du vertueux Soubâhou (1). Quoique couverte de misérables haillons et dépourvue d'ornements, tous distinguèrent en elle les signes d'une beauté supérieure et d'une noble origine : semblable à l'éclair qui brille au milieu des sombres nuages, plusieurs ne reconnurent point en elle la forme d'une femme mortelle. Quand elle approcha du palais, suivie par la foule, la mère du roi qui l'aperçut du haut de la terrasse, la fit appeler et, apprenant quelle était son infortune, sans savoir encore son nom et son rang élevé, elle lui offrit un asile à la cour de Tchédi; Damayantî l'accepta jusqu'au moment où elle aurait retrouvé son malheureux époux, le héros qu'elle n'a pas voulu nommer, mais qu'elle a déclaré chercher partout, comme l'ombre suit le voyageur jusqu'à la fin d'une route :

« C'est à ces conditions, dit-elle à la vénérable princese, ô mère des héros, que je puis consentir à demeurer auprès de vous : que je ne mange jamais les restes des aliments, que je ne fasse aucune course à pied, et que je n'adresse la parole à des hommes en aucune circonstance. Si quelqu'un ose m'exprimer un désir, qu'il soit châtié par votre ordre, que le malheureux quelquefois soit puni de mort : tel est le vœu que je forme. Mais, afin de me mettre à la recherche de mon époux, qu'il me soit permis de voir des Brâhmanes. Si ce désir vous agrée, j'habiterai volontiers en ces lieux; mais là où il en serait autrement, aucun séjour ne peut m'être agréable! »

La reine-mère consentit au désir de Damayanti; puis, elle la présenta comme une ouvrière habile, comme une amie et une compagne de même âge, à sa fille, la princesse Sounandâ qui la fit entrer dans les appartements du palais.

(1) Les peuples des Tchédis avaient *Çaktimati* pour ville principale.

§ IV.

RECONNAISSANCE DES DEUX ÉPOUX.

Mais revenons quelques instants vers Nala qui, après avoir quitté Damayantî, avait précipité sa course dans une autre région de la solitude : ses aventures ne sont ni moins étranges ni moins merveilleuses que celles de sa malheureuse épouse.

Ayant aperçu un grand embrasement au milieu de la forêt, Nala vit en s'approchant un immense serpent qui réclama son secours par des sifflements aigus; Carcotaca, — ainsi se nommait ce roi des serpents, — lui déclara qu'il l'attendait comme son libérateur, selon la prédiction du sage Nârada qui l'avait naguère voué à l'exécration et condamné à rester immobile à une même place. Lorsque Nala, obéissant à sa prière, l'eut tiré du milieu des flammes, Carcotaca le mordit au talon, et lui communiqua ainsi sur le champ une autre forme sous laquelle il devînt méconnaissable à tous les hommes; en même temps, pour récompenser son sauveur, il rendit inoffensif le génie mauvais qui s'était emparé de l'innocent Nala en lui transmettant le poison brûlant de son venin, cause perpétuelle de supplice, jusqu'à ce que ce génie fût sorti des membres du prince. Enfin Carcotaca conseilla à Nala d'aller se présenter comme un homme entièrement inconnu au roi d'Ayodhyâ en qualité d'écuyer, et d'obtenir de lui en retour de ses services la connaissance des secrets du jeu, un des plus sûrs moyens de recouvrer son royaume; après lui avoir donné un double vêtement céleste à l'aide duquel il reprendrait sa première forme, le roi des serpents disparut tout à coup aux yeux de Nala.

Dix jours après, Nala caché sous le nom de Vahouca entrait au service de Ritouparna, roi d'Ayodhyâ (1), avec le titre principal de chef des écuyers, sans parler d'autres charges qui lui furent confiées, et prenait sous ses ordres les deux serviteurs de ce prince, Varschnéya et Djîvala. Il vivait comblé d'honneurs dans cette ville florissante, mais

(1) Capitale de l'antique royaume de Kôsala, *Ayodhyâ* (l'invincible), qui s'élevait sur les bords du Sarayou, passait pour avoir été bâtie par le premier Manou : elle était réputée la patrie de Râma, le héros populaire des Hindous. C'est la moderne *Oude* dans la principauté du même nom voisine du Népal, qui n'a été réunie au territoire anglais qu'en 1856, et qui a été un des foyers de l'insurrection en 1857.

se reportant sans cesse en pensée vers la princesse de Vidarbha; tous les soirs il répétait ce même vers par lequel il lui faisait appel : « Où est jetée maintenant cette femme vertueuse, souffrant de la faim et de la soif, pensant encore à cet insensé?... Auprès de qui habite-t-elle en ce jour? » Comme ses compagnons l'entendaient continuellement répéter ces paroles, Nala ne put s'empêcher de leur raconter sa propre histoire en la mettant sous le nom d'un autre; au moins fut-il ainsi soulagé en faisant l'aveu de la faute qu'il avait commise.

Cependant le roi Bhîma avait envoyé des centaines de Brâhmanes dans tous les royaumes voisins pour chercher sa fille qui l'avait jadis instruit de sa fuite en compagnie de Nala. L'un d'entre eux, Soudéva, s'étant présenté à la cour de Tchédi, y reconnut Damayantî malgré la maigreur qui défigurait cette princesse exilée : « Cette femme charmante, se dit-il, a bien la même figure avec laquelle je l'ai vue autrefois. Maintenant ma mission est remplie, puisque j'ai aperçu cette princesse chérie des hommes comme la déesse Çrî (1), dont le visage est semblable à la pleine lune, et le teint foncé; cette reine illuminant de son éclat toutes les régions de l'espace, aimée du monde entier, douée d'yeux grands et beaux comme des fleurs de lotus, telle enfin que l'épouse de Manmatha, le dieu de l'amour. N'est-elle pas comme la tige délicate du lotus, arrachée par le destin du lac de Vidarbha, et souillée de boue sur toutes ses tiges?... Dans sa misère, dans sa douleur au sujet de son époux, n'est-elle pas comme un fleuve aux ondes taries? N'est-elle pas comme un lac de lotus dont la verdure s'est desséchée, dont les plantes ont été broyées par la trompe des éléphants? Cette femme délicate, gracieuse dans tous ses membres, digne d'une demeure enrichie de perles, digne des plus beaux diamans, je l'aperçois brûlée par le soleil, dépourvue de toute parure, telle que le croissant de la lune enveloppée dans le ciel de sombres nuages; je l'aperçois privée des délices d'un tendre amour, séparée de la foule de ses proches, soutenant misérablement son corps, toujours animée qu'elle est du désir de revoir son époux! Un époux en effet, c'est le plus bel ornement de la femme sans qu'elle ait besoin d'autre parure : celle-ci abandonnée par le sien ne brille pas de tout l'éclat naturel qu'elle possède. Elle pratique la plus difficile des vertus, en soutenant elle-même son existence loin de Nala, en ne se laissant point succomber à sa douleur!... »

(1) C'est le nom de la déesse Lakschmî, épouse de Vischnou : nom signifiant à la fois bonheur, grâce et beauté.

Soudéva ne resta point plus longtemps sans consoler lui-même la fille de son roi qu'il a contemplée quelques moments avec une douloureuse tendresse; il lui apprit que son père, sa mère, ses frères, ainsi que ses deux enfants vivaient à Vidarbha, et répondit à toutes les questions dont elle le pressa touchant sa famille et son pays natal.

En présence de la reine-mére, protectrice de Damayantî, le vénérable Soudéva fit connaître le sang illustre auquel appartenait cette princesse, et les circonstances qui avaient amené ses récentes infortunes; il avoua aussi à quel signe particulier il avait reconnu la fille de Bhîma : c'était une tache de beauté que Damayantî portait au milieu d'un des sourcils, mais qui n'était pas visible à d'autres yeux qu'aux siens. Quand sa royale compagne, Sounandâ, lui eut lavé le front, la tache y reparut dans tout son éclat, comme le disque de la lune dans un ciel serein. Une autre reconnaissance s'accomplit au même instant : la vieille reine des Tchédis se déclara la tante de Damayantî, dont la mère était, comme elle, fille de Soudâman, roi des Dasarnas. La fille de Bhîma rendit grâces à cette vénérable femme pour l'hospitalité et la protection qu'elle lui avait généreusement accordées; mais elle la supplia de la laisser retourner sur le champ à Vidarbha après un trop long exil : « Il est, dit-elle, il est pour moi, après ce séjour agréable, un séjour plus agréable encore! » Damayantî eut bientôt regagné les États de son père sous l'escorte d'une armée que le roi Soubâhou lui donna en signe d'honneur : son premier soin, quand elle a retrouvé les siens, quand elle habite le palais paternel, est d'envoyer de nouveau des Brâhmanes dans toutes les contrées voisines pour y chercher le roi Nala : par son ordre, ils devront répéter en tous lieux ces mêmes vers : « Où t'en es-tu allé, joueur, après avoir coupé la moitié de mon vêtement, et m'avoir abandonnée dans la forêt pendant mon sommeil, moi ta bien-aimée, ô mon bien-aimé? Elle t'attend, cette femme fidèle à son devoir, le cœur consumé de douleur, couverte de la seule moitié d'un vêtement! » Damayantî confie encore à ces Brâhmanes d'autres paroles de pardon qu'ils feront entendre au prince désolé : « L'épouse doit toujours être soutenue et protégée par l'époux; comment cette double vérité n'est-elle plus rien pour toi qui connais si bien tes devoirs? Toi, dont on a toujours vanté la sagesse, la noblesse et la pitié, tu serais devenu sans miséricorde, je le crains, à cause de la ruine de mon heureuse fortune... Montre-moi donc de la tendresse, ô prince des hommes! La bonté est le plus grand des devoirs : c'est le mot que j'ai tant de fois entendu de ta bouche! »

Les Brâhmanes envoyés par le roi Bhîma à la prière de sa fille se mirent à parcourir les villes et les royaumes, les bourgs, les cabanes et les ermitages. Quand ils avaient longtemps voyagé en vain, il arriva à l'un d'entre eux, Pârnada, de rencontrer à la cour d'Ayodhyâ, un écuyer fort habile, mais petit de taille, du nom de Vahouca. Parnâda revint en toute hâte auprès de Damayantî, pour lui rapporter les étranges discours que cet homme avait tenus en sa présence : « Les femmes de naissance, avait-il dit au milieu des soupirs et des pleurs, tombent-elles dans l'infortune, se gardent par elles-mêmes dans la vertu, acquérant ainsi le ciel pour récompense : il n'y a point de doute en cela. Même abandonnées par leurs époux, elles n'en conçoivent point de colère ; ces femmes excellentes continuent à mener une vie dont la cuirasse est la vertu de leur conduite ! » L'infortuné semblait implorer en même temps la miséricorde d'une femme ainsi offensée en faveur de l'insensé qui l'avait naguère abandonnée sans pitié... A cette nouvelle, Damayantî devina la présence de Nala caché sous le personnage de Vahouca dans les palais d'Ayodhyâ, mais elle obtint de son père qu'un appel fût fait aux princes voisins pour la cérémonie d'un second *Svayamvara* (1), afin que Nala eût lui-même l'occasion de se faire reconnaître par elle.

Quand la solennité annoncée par les ordres du roi Bhima est connue dans la ville d'Ayodhyâ, le souverain des Kosalas, Ritouparna, se décide à s'y rendre en personne, pour briguer la main de Damayantî : il ordonne à Vahouca de l'accompagner pour conduire son char avec la plus grande rapidité. Nala obéit, l'esprit frappé toutefois de la résolution étonnante, qu'a prise une épouse qu'il croit encore lui être fidèle et dévouée. Il fut si heureux dans la conduite du char royal et dans la direction des coursiers magnifiques qu'il y avait attelés lui-même, que le prince en fut saisi d'admiration, et que le second écuyer Varschnéya reconnut la main habile de son ancien maitre, caché à ses yeux sous la forme d'un écuyer étranger de petite stature (2).

(1) Les lois défendaient un second mariage aux princesses comme aux autres femmes ; mais ici la cérémonie est un stratagème à l'aide duquel Damayantî veut ramener son époux dans le lieu même où elle l'a choisi une première fois.

(2) En devenant *Soûta* ou écuyer, Nala, déchu de sa caste, était entré dans la première des classes dégradées, formée des rejetons d'un Kchatriya et d'une brahmine.

Charmé de la prodigieuse adresse de Vahouca, le roi Ritouparna lui demande pendant la route de lui communiquer les secrets de son art dans l'attelage et la conduite de ses chevaux. Vahouca y consentit, quand le prince lui eut promis de l'initier à toutes les difficultés de la science des nombres : car, Ritouparna avait en partage une telle promptitude dans le calcul, qu'il était capable, en traversant rapidement une forêt, de dire à l'instant le nombre de feuilles et de fruits d'un arbre quelconque. Vahouca reçut en effet du roi d'Ayodhyâ une véritable et complète tradition de la science du jeu, comprise dans celle des nombres, et à l'instant, le mauvais génie Cali sortit invisiblement du corps du héros qu'il avait persécuté. Nala devenu de nouveau maître de lui-même, n'avait plus d'étranger que la forme nouvelle dont le serpent Carcotaca l'avait revêtu par sa morsure : c'est à la faveur de ce déguisement qu'il parvint à la capitale du pays des Vidarbhas sans être reconnu de la foule.

Cependant, quand le char de Ritouparna entra dans Coundina, son illustre écuyer fit retentir d'un fracas inaccoutumé par le roulement de ce char toutes les parties du sol, toutes les régions de l'espace. Les chevaux de Nala, à ce roulement, trépignèrent de joie, comme jadis ils le faisaient en présence de leur maître. Damayantî écouta ce même roulement avec surprise, comme le bruit tonnant d'un nuage enflammé au choc d'un autre nuage. Quand ils l'entendirent à leur tour, les paons dans la cour du palais, les éléphants dans leurs vastes écuries, poussèrent de longs cris d'étonnement. C'est alors que Damayantî s'écria :

« Ah ! que le fracas de ce char, qui remplit en quelque sorte le monde entier, fait de bien à mon âme ! C'est bien Nala le maître de la terre ! Si je ne revois pas aujourd'hui Nala dont le visage est semblable à la lune, ce héros doué d'innombrables vertus, certainement, je périrai : si je ne puis me jeter aujourd'hui dans la douce étreinte des bras de ce héros, sans aucun doute, je n'existerai plus. Si le prince des Nischadhas ne vient pas chez moi avec le retentissement d'un nuage qui s'approche, j'entrerai dans les flammes aux couleurs d'or. S'il ne vient pas vers moi, le prince des rois, ayant le courage d'un lion et la force d'un éléphant dans l'ivresse, je périrai sans nul doute. Non, je n'ai souvenir d'aucun mensonge, d'aucune offense, dont il aurait été coupable ; je n'ai point non plus souvenir d'une parole vaine qu'il aurait prononcée. Le prince des Nischadhas qui m'appartient est bien supérieur à la plupart des rois en noblesse de sentiments, en patience, en valeur, en gé-

nérosité, et il est incapable de jamais accéder même secrètement à des pensées basses. Oui, quand je pense à toutes ses vertus, moi qui lui suis attachée, et le jour et la nuit, mon cœur est déchiré par le chagrin en l'absence de son bien-aimé ! »

Bientôt après Damayanti était montée sur la terrasse du palais pour mieux observer les conducteurs du char royal : elle aperçut Vahouca, l'un d'eux, occupé à dételer les chevaux, tandis que Ritouparna allait rendre ses premiers hommages à Bhîma. La fête à laquelle un message particulier l'avait invité n'étant point célébrée a Coundina, le roi d'Ayodhyâ se disposait à partir après avoir accepté l'hospitalité du souverain de cette ville ; déjà Vahouca avait rassemblé les coursiers, et avait pris place sur le siége du char en face du magnifique attelage qu'il devait diriger, quand Damayantî, plongée dans une désolante perplexité, résolut d'envoyer une de ses suivantes auprès de cet écuyer inconnu sous les traits vulgaires duquel elle croyait découvrir la personne de Nala.

La belle et prudente Kéçinî, fidèle aux recommandations de sa maîtresse, aborda le conducteur du char et le pressa de questions sur le but du puissant roi des Kosalas dans ce voyage. Ritouparna s'est rendu en toute hâte à Coundina, traîné par ses meilleurs coursiers qui ont la vitesse du vent, afin d'assister au second *Svayamvara* de Damayanti qu'un Brâhmane était venu lui annoncer. Celui qui se trouve à ses côtés, c'est un de ses nouveaux serviteurs, Varschnéya, l'ancien écuyer du roi Nala qu'il n'a quitté qu'au moment de la fuite de ce prince. Le conducteur du char lui-même, Vahouca, se dit un maître fort habile et fort célèbre dans la conduite des chevaux, qui a pris service auprès de Ritouparna en cette qualité et à la fois en titre de cuisinier et d'artiste. Telles sont les premières réponses que la sage Kéçini obtient de cet écuyer qui avait fixé les regards de la noble princesse. Quand elle lui demande si Varschnéya ne sait rien sur le sort de Nala, son ancien maître, Vahouca lui répond qu'il ne sait pas plus sur ce point qu'aucun autre homme, que Nala erre sans doute dans le monde sous une forme qui n'est pas la sienne, et qu'il n'a jamais fait connaître les signes distinctifs de sa personne. Kéçini insista auprès de Vahouca : rapportant les vers que le Brâhmane Parnâda a prononcés naguères devant lui au nom de Damayantî, elle le supplie de venir répéter devant cette princesse les vers qu'il a fait entendre en ce moment au fidèle Brâhmane. Ce ne fut pas sans larmes que Vahouca répéta en présence de Kéçinî l'éloge qu'il avait fait de la fidélité des

femmes vertueuses tombées dans le malheur, et les paroles de supplication qu'il avait adressées à une femme malheureuse au nom d'un époux qui l'aurait offensée et trahie. Alors Kéçinî s'en retourna en hâte vers Damayantî pour lui rapporter cet entretien tout entier et lui décrire la vive émotion à laquelle Vahouca était en proie en répondant à ses questions.

Persuadée que Nala est près d'elle, mais caché à ses yeux par une forme empruntée, Damayantî envoya de nouveau Kéçinî auprès de Vahouca, afin qu'elle l'observât dans tous ses mouvements. Bientôt sa fidèle messagère vint lui faire part des choses merveilleuses qu'elle avait remarquées dans la conduite de l'étranger. Ainsi jamais Vahouca ne se baisse devant une porte; mais, à son approche, la porte s'élève suivant son bon plaisir; lui apporte-t-on des vases pour laver des aliments, ils se remplissent d'eau à son seul regard; présente-t-il une poignée d'herbe au soleil, la flamme y jaillit à l'instant; par une plus grande merveille encore, le feu qu'il touche ne le brûle pas, et l'eau qui s'est écoulée revient promptement à sa voix : enfin, prodige bien plus étonnant que les autres, les fleurs qu'il a broyées de ses mains se relèvent aussitôt plus fraîches et plus parfumées.

Frappée par le récit de toutes ces merveilles, Damayantî ne douta plus que l'écuyer mystérieux ne fût Nala à qui les dieux avaient dispensé autrefois des dons éminents et des facultés surnaturelles avant de remonter au ciel d'Indra. Cependant elle voulut le soumettre à de nouvelles épreuves avant de le reconnaître publiquement pour son époux (1). Ainsi Kéçinî lui apporta une des viandes préparées par Vahouca; à peine Damayantî en eût-elle goûté, qu'elle tomba dans la plus vive agitation et poussa un grand cri.

Revenue à elle, elle envoya, sous la conduite de Kéçinî, ses deux enfants auprès de Vahouca qui les embrassa et les pressa contre sa poitrine : tandis qu'il les tenait à ses côtes, il ne cessa de pleurer douloureusement, et il dit à Kéçinî en les lui remettant : « Ces deux enfants, ô femme excellente, sont tout à fait semblables aux miens; c'est pourquoi, dès que je les ai vus, j'ai versé des larmes. »

C'en était trop : Damayantî ne pouvait plus résister au désir de se

(1) « Une série d'épreuves naïvement ingénieuses, tentées sur le cœur de son époux par Damayantî, pour forcer Nala de confesser son vrai nom, rappelle celle que Pénélope fait subir à Ulysse, dans l'Odyssée, avant de le reconnaître pour son époux. » (De Lamartine).

trouver elle-même en présence de Vahouca. Ayant fait part de ses intentions au roi Bhîma et à sa vénérable mère, elle le fit entrer dans le palais. A la vue de Damayantî, Nala, pénétré de douleur, resta immobile, le visage inondé de larmes; à la vue de Nala, cette femme excellente fut de son côté saisie de la plus vive tristesse. Vêtue d'une robe rougeâtre, les cheveux en désordre, la figure encore souillée de boue, Damayantî la première lui adressa la parole :

» N'avez-vous jamais rencontré, Vahouca, un homme instruit de ses devoirs qui s'en est allé en abandonnant au milieu d'une forêt une femme plongée dans le sommeil? Qui fuirait loin d'une épouse innocente, chérie, épuisée de fatigue au sein d'un désert, si ce n'est Nala dit Pounyaçlóka? Quelle offense ai-je donc pu commettre depuis ma tendre jeunesse envers ce maître de la terre, pour qu'il soit parti en me délaissant dans la solitude, vaincue que j'étais par le sommeil? Celui que j'ai choisi autrefois pour époux, en présence de tous, sans égards aux Dévas, comment a-t-il pu m'abandonner, moi, son épouse dévouée, pleine d'amour pour lui, moi, la mère de ses enfants? Tandis que naguère, nos mains s'étant unies au-dessus du feu sacré, il m'a fait entendre ces paroles : Je serai ton époux! c'est la vérité! Qu'a-t-il donc fait de sa promesse? »

Damayantî ne put tenir ce langage de reproche, sans verser en abondance des larmes que lui arrachait sa profonde douleur. Nala ne fut point capable de supporter longtemps le spectacle de ces pleurs qui s'échappaient des beaux yeux noirs de Damayantî sans se faire connaître à elle et sans lui avouer la source de ses fautes et de ses malheurs. La perte de son royaume, l'abandon de son épouse, ainsi osa-t-il le lui affirmer, ce sont des actes de la vengeance de Cali; mais ce génie pervers qu'a atteint la malédiction prononcée par Damayantî dans sa détresse n'a trouvé dans le corps de Nala qu'un lieu de supplice où il était consumé comme dans un foyer de flammes; enfin, vaincu par ses œuvres et par sa pénitence, il en est sorti et a pris la fuite. Nala déclara ensuite à Damayantî que, devenu libre de ce joug, c'est en vue d'elle seule qu'il est arrivé à Vidarbha. Mais il lui demanda comment, oubliant un époux dévoué, elle s'est résolue à en choisir tont à coup un autre, puisque la proclamation faite par ses messagers a amené le roi d'Ayodhyâ dans la capitale de son père. A peine Damayantî eût-elle entendu ces plaintes de Nala, qu'elle lui dit en joignant les mains, tremblante d'émotion et fortement agitée de crainte :

« Ne me soupçonne jamais, homme excellent, coupable d'aucune

faute! N'est-ce point moi, prince des Nischadhas, qui t'ai choisi pour époux, sans prendre garde aux Dévas présents? Puis, pour te ramener vers moi, des Brâhmanes s'en sont allés de tous côtés, chantant sur certains modes mes paroles et les répétant aux dix régions de l'espace. Bientôt un sage Brâhmane, Parnâda, te rencontra, ô prince, dans le pays de Kosala, dans le palais de Ritouparna. Quand il eut fait entendre ces paroles et reçu la réponse qui leur était faite, c'est moi qui ai découvert cette ruse pour t'amener ici, ô prince de Nischadha! Après toi il n'est personne dans le monde, souverain des hommes, qui soit capable de parcourir avec des chevaux cent *yodjanas* en un jour(1). En témoignage de cette vérité, que je touche tes pieds, maître de la terre, de même qu'il est vrai que je ne me sais coupable d'aucun mensonge même en pensée!

« Voilà ce Vent *(Vayou)* qui parcourt le monde en témoin perpétuel des êtres : qu'il m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! De même que l'astre aux rayons ardents ne cesse de poursuivre sa course au-dessus de l'univers créé : qu'il m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! La lune *(tchandramas)* s'avance comme un témoin permanent au milieu de tous les êtres : qu'elle m'ôte le souffle de vie, si je commets une offense! Ces trois divinités soutiennent constamment les trois mondes dans leur universalité : qu'elles proclament la vérité, ou qu'elles me retirent l'existence en ce jour! »

En réponse à cette invocation de Damayantî, le dieu Vayou fit entendre ces paroles du milieu des airs : « Non, elle n'a commis aucune transgression, ô Nala! C'est une vérité que je te dis. Râdja, le riche trésor de sa vertu a été bien gardé par Damayantî : pendant trois années nous avons été les témoins de sa vie et les protecteurs de sa personne! C'est en vue de toi qu'elle a imaginé elle-même ce stratagème sans pareil; car, quel homme, si ce n'est toi, parcourrait cent *yodjanas* en un jour? Tu as rejoins la fille de Bhîma, et la fille de Bhîma t'a retrouvé, ô maître de la terre! Tu ne peux plus balancer : sois uni de nouveau à ton épouse! »

« Tandis que Vayou parlait ainsi, une pluie de fleurs tombait du ciel, les tambours de la cour des dieux retentissaient, et un zéphyr agréable répandait son souffle sur la terre. A la vue de ce prodige, le roi

(1) Les *yodjanas* sont des lieues indiennes qui valent chacune comme huit milles anglais d'après la moyenne des calculs : l'épopée sanscrite ne connaît guère d'autre mesure des distances.

Nala chassa de son âme tout soupçon funeste contre Damayantî. Aussitôt, attentif à la recommandation que lui avait faite le Roi des Serpents, il se couvrit d'un vêtement pur de toute poussière, et il reprit à l'instant sa première forme. Apercevant soudain son époux sous ses traits véritables, la fille de Bhîma se mit à crier avec force et le serra dans ses bras. De son côté, le roi Nala, resplendissant du même éclat qu'autrefois, embrassa la fille de Bhîma, et fit à ses deux enfants de douces caresses.

Nala et Damayantî conversèrent longtemps, tantôt avec des larmes et des soupirs, tantôt avec le sourire serein qui attestait la joie de leur âme ; ils se racontèrent leurs aventures de la forêt, leurs courses errantes dans plusieurs royaumes, et ils habitèrent ensemble le palais de Coundina après une séparation d'environ quatre années. Damayantî rendue à son époux, croissait en grâce et en éclat, semblable à une terre dont la rosée fait grandir les tendres moissons : son âme était dilatée par la joie la plus pure, accompagnant la satisfaction de ses plus chers désirs.

Le roi et la reine des Vidarbhas comblèrent d'honneurs et de consolations celui qu'ils aimaient comme un fils chéri, l'époux de Damayantî : Nala, de son côté, leur rendit les hommages qui leur étaient dûs et leur renouvela ses serments. « Dans la ville de Coundina, les joyeuses acclamations de tous les habitants accueillirent le retour du jeune prince ; ses édifices furent ornés d'étendards et de banderolles ; ses rues royales furent arrosées et parées des guirlandes les plus fraîches ; le seuil de toutes les portes fut jonché de fleurs, et il ne resta aucun autel qui ne fût honoré d'offrandes. »

Quand Ritouparna apprit que c'était le roi Nala, lui-même qui était demeuré auprès de lui caché, sous l'apparence de son écuyer Vahouca, il le félicita sur l'heureux événement qui l'avait rendu à son épouse, et il alla même jusqu'à s'excuser auprès de lui de ne pas l'avoir traité en prince dans son royaume, faute de pouvoir le connaître. Nala remercia son royal maître de la généreuse hospitalité et de la noble confiance qu'il lui a longtemps accordées, et il lui communiqua avec joie la science de conduire les chevaux, dont il avait fait l'objet d'une promesse solennelle. Possesseur de cette science précieuse, le roi d'Ayodhyâ regagna promptement sa capitale en compagnie d'un autre écuyer.

Après un mois de séjour à la cour de Bhîma, Nala se dirigea vers le pays des Nischadhas avec un petit nombre de serviteurs, monté lui-

même sur un char qu'entouraient seize éléphants, cinquante chevaux et six cents fantassins. Arrivé en toute hâte dans son domaine royal, le fils de Viraséna alla droit à son frère Pouchcara; il le somma de recommencer le jeu de dés en y exposant lui-même les grandes richesses qu'il avait acquises, mais en y engageant la possession du royaume qu'il avait perdu jadis : si Pouchcara ne voulait point accepter le jeu, Nala le provoquait à un combat singulier où ils se disputeraient la victoire l'arc à la main (1). « Qui a triomphé d'un autre, disait-il, en lui prenant soit son royaume, soit des richesses, doit lui donner la chance d'une revanche : c'est pour lui un devoir rigoureux ! » Comptant sur un succès assuré, Pouchcara accepta le défi et se vanta insolemment sur le champ d'avoir conquis avec les nouvelles richesses de Nala la belle Damayantî pour laquelle il avait toujours gardé un amour passionné au fond de son cœur. Mais à peine le jeu s'était-il engagé, que Nala devenait maître des joyaux et des trésors de Pouchcara, et bientôt après du beau royaume de ses pères : quand il eut déclaré à son frère insensé que Cali seul était l'auteur de l'ancienne victoire qu'il avait remportée, le magnanime Nala lui fit grâce de la vie et, tandis qu'il avait le droit de le garder à sa cour comme esclave, il voulut le laisser en possession d'une part convenable dans les biens héréditaires de leur famille. Prenant l'attitude d'un suppliant, Pouchcara se prosterna à ses pieds, en lui faisant des souhaits de longue vie pour tant de clémence et de longanimité; puis il partit, avec sa suite, pour la cité qui lui était assignée comme résidence.

Alors Nala, au comble du bonheur, fit son entrée avec pompe dans la capitale des Nischadhiens décorée partout des plus riches ornements Habitants de la ville et habitants de la campagne, tous vinrent vers lui dans des transports d'allégresse, ils s'écrièrent en élevant les mains : « Aujourd'hui, ô roi, à la ville et à la campagne, nous sommes dans le bonheur et la sécurité : nous venons de nouveau vers vous pour vous rendre hommage, comme les Dévas le font à Çatakratou (2) ! » Quand les premières réjouissances furent terminées, Nala ramena dans sa capitale Damayantî que son père ne laissa point

(1) A ce trait, nous nous rappelons Ulysse se posant seul avec son arme devant la troupe des amants de Pénélope, avant de les percer tour à tour de ses flèches.

(2) *Çatakratou*, « possesseur de cent offrandes, » est un des surnoms d'Indra, le Jupiter de l'Olympe indien.

partir sans la combler de présens. Entouré de la princesse de Vidarbha et de ses deux enfants, Nala vivait heureux dans son royaume, comme le Roi des Dieux dans les jardins merveilleux du *Nandana* (1). Célèbre bientôt entre tous les souverains de l'Inde, ce prince gouvernait de nouveau son royaume avec une gloire éclatante, et offrait constamment, selon les rites prescrits, de nombreux sacrifices pourvus de riches offrandes.

Nous n'ajouterons que peu de mots au récit que nous venons de faire de cette aventure héroïque. Il n'est pas besoin, pour vanter le mérite du poëme indien, de le surfaire à l'aide de comparaisons ambitieuses comme celles qu'un premier coup d'œil a suggérées à M. de Lamartine : on ne sait à quel propos il met en cause la Bible, Homère et Milton ; on se demande s'il a pu sérieusement porter jusqu'à trois fois à Dante le défi de produire de plus hautes conceptions, de plus belles scènes (2). Voici la vérité sur ce chant épique qu'il est permis d'admirer, mais qu'on ne saurait appeler avec le poëte français « une immense conception ! » L'épisode de *Nala* appartient, par sa forme, au style classique de l'épopée sanscrite, style d'une simplicité et d'une naïve négligence qui n'est pas sans charme; la composition en est irréprochable : point de surcharge, peu de redondances. Le fond du même épisode nous représente avec fidélité l'état moral de la première société brahmanique, tirant sa force de ses lois religieuses ; il est emprunté à l'histoire des plus anciennes dynasties, dont les bardes indiens aient pu nous transmettre le souvenir. Nous ne dirions pas avec M. de Lamartine que « *Nala* est un héros aussi beau et plus doux que l'Achille d'Homère, et Damayantî, l'Ève d'un autre jardin. » Mais l'histoire de Nala et de Damayantî, nous ne craignons pas de le répéter, est un des exemples qui caractérisent le mieux la douceur et même la délicatesse des mœurs dans les hautes castes, la place donnée à la femme dans la famille et la société, et l'idéal des portraits de femme qu'il a été donné à la poésie indienne de réaliser. Faisant allusion à l'histoire de la jeune brahmine Sâvitri, analysée ci-dessus, M. Ditandy remarque avec raison (3) que « la femme du Kchatriya, plus passionnée que la femme du

(1) *Nandana*, « lieu de plaisance, » est le jardin du ciel d'Indra, qui a pour centre le mont Mérou, pour capitale *Amaravatî* (l'Immortelle), pour palais *Vaidjayanta* (l'Etendard victorieux).

(2) *Cours familier de littérat.*, 4e entretien, pp. 294, 299, 303.

(3) *Parallèle*, etc., chap. V, p. 70-72, p. 87 et suiv., p. 93.

brâhmane, est non moins inébranlable qu'elle dans l'observation de cette loi, tout indienne, du dévouement absolu de l'épouse à l'époux, » qu'elle s'identifie sans cesse, par l'esprit et le cœur, à son époux absent, et que « son caractère inaccessible à toute faiblesse l'est également à la vanité. » Se dévouer, être sublime est chez elle un acte aussi naturel que de marcher ou de respirer.

TROISIÈME ÉTUDE

HISTOIRE DE SACOUNTALA.

« On pourrait comparer Virginie à quelques figures de la poésie sacrée des Hindous, Sacountalâ, Damayantî, et l'on serait étonné de voir comment le même sol, les mêmes harmonies ont produit les mêmes êtres poétiques dans l'esprit des Orientaux et dans celui d'un homme de l'Occident... » QUINET, *Génie des Religions.*

Voici, dans sa forme native, l'histoire romantique qui fut le germe du drame célèbre de Calidâsa, appelé la *Reconnaissance de Sacountalâ*, et si bien accueilli de prime abord dans les traductions de sir W. Jones et de M. de Chézy : nous la faisons ici succéder avec intention à l'histoire de Nala et de Damayantî, parce que, portant le même coloris antique, elle forme cependant avec elle un certain contraste qui nous montre les mœurs indiennes sous leurs divers aspects. La première est plutôt héroïque ; la seconde est plus intimement rattachée à la mythologie des Brahmanes : l'une met en relief les devoirs et les sentiments ; l'autre fait plus de part aux passions, donne un plus libre cours aux émotions de l'âme et aux orages du cœur.

On a sous les yeux, dans l'histoire de Sacountalâ, réputée fort ancienne, un de ces incidents qui ne devaient point être rares dans la vie des races royales et guerrières, une de ces intrigues qui, des mœurs, ont passé dans les usages et qui ont même reçu des lois une sorte de sanction. L'union passionnée de Sacountalâ avec le roi Douchmanta qui la rencontre dans les jardins enchanteurs d'un ermitage indien, c'est un mode de mariage qui a porté le nom des *Gandharvas*, ou des musiciens et danseurs du séjour céleste, amants des nymphes divines appelées les Apsaras (1); c'est une des exceptions que le législateur

(1) Le ciel indien a été dépeint par d'anciens poëtes comme presque aussi sensuel que le ciel de Mahomet, parce que ces poëtes l'ont fait à l'image de

avait été obligé d'admettre bien qu'elle dérogeât aux rites établis, mais qu'il s'était efforcé de rattacher aux symboles religieux en lui imposant une dénomination divine; ce mode d'union était devenu licite, rien que par l'empire de la coutume, parmi les *Kschatriyas*, qui avaient formé de bonne heure une caste distincte de la caste brahmanique. L'histoire épique que nous allons esquisser, n'en est pas moins un hommage rendu par la poésie à la femme, à son caractère et à ses vertus, dans les paroles qu'elle a prêtées à cette héroïne des anciens âges. La manière dont Sacountalâ y exprime le sentiment de sa dignité a tellement frappé Frédéric de Schlegel, au commencement de ce siècle, qu'il en a donné un extrait en témoignage de ses assertions sur la valeur morale et sur l'art remarquable de l'ancienne poésie des Hindous; il se sert des termes suivants pour caractériser le long discours de Sacountalâ à Douchmanta que nous reproduisons plus loin presque en entier :

« Pour le détail de cette partie de l'histoire, dit-il (1), l'ancienne épopée s'écarte beaucoup du drame de Calidâsa. Dans le Mahâbhârata Sacountalâ est aussi d'abord méconnue et rejetée de Douchmanta; puis vient la reconnaissance et la réconciliation. Mais, quant à la circonstance de l'anneau enchanté (2), il n'y a rien de cela dans le poëme. L'enfant de Sacountalâ est déjà âgé de six ans, lorsque sa mère vient avec lui à la cour du roi, demander à ce prince l'accomplissement de la promesse qu'il lui a donnée, de déclarer son fils comme l'héritier du royaume. Douchmanta désavoue Sacountalâ, seulement parce qu'il craint qu'une reconnaissance trop facile et sans preuve n'éveille chez les grands des soupçons sur la légitimité de l'enfant; peut-être bien aussi fait-il des difficultés pour mettre à l'épreuve celle qu'il veut épouser.

» Sacountalâ, animée par sa dureté, tombe dans le plus grand courroux, et sa douleur éclate enfin par un discours dans lequel elle tente de rappeler au perfide la voix de la conscience et la crainte de la divi-

la cour des chefs militaires et des princes de l'Inde, premiers infracteurs de la sévérité des mœurs antiques.

(1) *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens*, livre IV. Poésie (trad. citée, p. 292-93).

(2) C'est l'usage d'un anneau comme moyen de reconnaissance qui a fait donner à la pièce indienne le titre de *l'Anneau fatal* dans les premières traductions européennes.

nité qui voit toutes les actions des mortels. Elle lui peint la sainteté du mariage et la grâce de la nature enfantine, et elle finit par une plainte mélancolique sur son malheur. »

Ailleurs, Frédéric de Schlegel va même jusqu'à donner un suffrage de prédilection à la narration épique (1), après avoir loué le drame de Calidâsa comme un des modèles de cette manière d'exposer dans laquelle les Hindous associent invinciblement à leurs impressions un sentiment très vif de l'immortalité dans une autre vie (2); car, il lui a paru d'un haut intérêt de rechercher, non-seulement quelle influence ces notions élevées ont exercée sur toutes les relations sociales, mais encore de quel genre de poésie, de beauté et de pathétique, leur expression a été susceptible dans les monuments écrits des Indiens.

« Ce qui nous charme dans leur poésie, dit-il, c'est le sentiment délicat pour la solitude et le monde végétal animé dans toutes ses parties, qui se présente sous des formes si attrayantes dans le poëme dramatique de la Sacountalâ : ce sont encore les traits de douceur et de fidélité des femmes, ainsi que de la beauté aimable de la nature enfantine, qui brille encore davantage dans l'exposition épique bien plus ancienne de la même tradition hindoue. Qu'elle est touchante et digne d'admiration, cette profondeur du sentiment moral d'après laquelle le poëte appelle la conscience, « l'ancien solitaire, » ou « le témoin du cœur, » à qui rien ne reste caché; et dit qu'une action injuste et une faute peuvent si peu demeurer cachées, que non-seulement tous les dieux et l'homme intérieur les connaissent, mais même que la nature inanimée les ressent!... »

Malgré la beauté de l'épisode du *Mahâthârata* que nous désirons faire connaître, il nous parait préférable de n'en citer en cet endroit que la dernière partie nous montrant Sacountalâ dans l'attitude d'une

(1) *Histoire de la littérature ancienne et moderne*, leçon XV[e], consacrée à la littérature et à la culture intellectuelle des Indiens. Comp. la *Philosophie de l'histoire* du même auteur, leçon VI[e].

(2) La certitude d'une vie future, fait remarquer ce philosophe, a pour ainsi dire empiété dans l'Inde sur la vie terrestre actuelle; tout n'est ici bas que préparation. « Les liens les plus doux, ceux de la nature et de l'amour, en reçoivent aussi une consécration nouvelle. D'après ce système, le père et le fils sont tellement unis dans leur essence la plus intime, que la mort même ne saurait briser cette union ni la connexité de leurs destinées. Le mariage est aussi considéré comme d'autant plus sacré qu'il s'étend au-delà de la vie. »

femme suppliante, d'une épouse méconnue, d'une mère outragée. M. de Chézy, il est vrai, a donné de tout l'épisode une traduction fort élégante, mais libre, qu'on pourrait plutôt nommer une paraphrase poétique (1), et il l'a composée sans craindre de retrancher certains passages de son modèle en vue des exigences d'un grand cercle de lecteurs dans le monde littéraire de nos jours. Tout en reconnaissant le talent qu'il a dépensé dans cette partie de sa tâche, nous avons cru devoir nous en tenir à un calque plus exact du texte sanscrit (2) : nous y sommes autorisé par l'exemple de Charles Wilkins qui le premier a traduit le même épisode en anglais, et même d'un traducteur en vers, M. Bernard Hirzel, de Zürich, qui a suivi constamment l'original avec une exacte, mais lumineuse fidélité (3).

Une rapide analyse des cinq premiers chants ou *adhyàyas* nous suffira pour amener le lecteur aux pages que nous avons intérêt de reproduire non-seulement avec leur style et leur coloris poétique, mais encore avec une grande exactitude d'expression (4).

§ I.

Un monarque vertueux et fort, du nom de Douchmanta, régnait jadis, par droit de conquête, sur la vaste contrée de l'Inde qui n'avait d'autres limites que les rivages de la mer et les confins des tribus les plus barbares. Le sol fertile de ses Etats donnait tout en abondance

(1) Dans son édition de la *Reconnaissance de Sacountalâ*, à la suite du drame. (Paris, 1830, 1 vol. gr. in-4°. Texte sanscrit, en sept lectures, p. 5-42, trad. fr., p. 77-100).

(2) L'édition complète de l'épopée nous fournit le texte de l'épisode conforme presque en tout à celui qu'avait imprimé de Chézy, d'après deux manuscrits de Paris. — Ier livre, *Adiparvan*, lect. 68-74, v. 2799-3125 (t. I, p. 101-113, éd. de Calcutta). Voir l'épisode au tome Ier du Mahâbhârata, traduit par Hippolyte Fauche (tome Ier, Paris 1863, pp, 297-330).

(3) *Sakuntala oder der Erkennungsring*, ein indisches Drama u. s. w. Zürich, 1833, in-8° (p. 127-55), 2e édit., ib. 1849.

(4) Avant d'analyser le drame de la Reconnaissance de Sakountalâ, dans le Ve entretien de son *Cours familier de littérature*, M. de Lamartine a donné un résumé de l'épisode écrit, dit-il, avec une force et une simplicité plus antiques que le drame lui-même. « On vérifie au premier coup d'œil, ajoute-t-il plus loin au sujet des deux ouvrages, un caractère de virilité dans l'antique, de raffinement et d'afféterie dans le moderne. »

aux peuples qui les habitaient : nulle part la nature ne s'était encore montrée si prodigue de ses bienfaits. Les hommes qui peuplaient cette terre favorisée étaient dignes d'un tel bien-être par leurs vertus ; tous aimaient la justice et respectaient les lois ; ils conservaient rigoureusement parmi eux la distinction des quatre classes primitives : « Pendant ce règne, dit le poète, on ne vit point les castes se confondre par des mariages entre les différents ordres. »

Douchmanta paraissait aux hommes revêtu de tout l'éclat de la puissance divine, et sa force prodigieuse était comparée à celle des plus puissants d'entre les dieux. On admirait ce prince partout où il portait ses pas. Tantôt il se montrait à la tête d'une brillante armée et recueillait les applaudissements d'une foule enthousiaste ; tantôt il entreprenait avec une imposante escorte une de ces chasses plus redoutables que la guerre elle-même : exercé au maniement des armes, il immolait dans sa course à travers les forêts des milliers d'animaux féroces qu'il perçait de son bras, et il portait lui-même le ravage et la la mort jusqu'au milieu des troupeaux d'éléphants sauvages. La forêt, jonchée des javelots qu'avait lancés son armée semblable à un ouragan, et couverte des cadavres des animaux tombés sous les coups du roi, n'offrait plus qu'un spectacle de carnage et de destruction.

A ces scènes terribles succède tout à coup le tableau des merveilles et des enchantements d'une nature plus douce : si ce n'était un hors-d'œuvre en cet endroit, nous retracerions avec complaisance ces peintures délicates où se révèle l'art de décrire appliqué encore avec sagesse par le poëte indien. Un ermitage est dessiné dans tous ses détails les plus pittoresques, que fournit la végétation luxuriante des lieux humides et bien boisés de la Péninsule : les arbres et les fleurs, le cours d'une rivière, le chant des oiseaux, les groupes de pénitents, rien n'est omis dans les traits qui nous peignent une de ces solitudes admirables dont les contemplatifs de l'Inde ont fait de tout temps leur séjour favori. Mais le narrateur épique nous fait suivre les pas de Douchmanta dans cet asile de paix et de délices.

Après avoir cherché en vain dans l'ermitage le vénérable Canva, illustre descendant du divin Casyapa, Douchmanta rencontra une jeune fille d'une rare beauté, portant l'humble vêtement d'une anachorète. Il l'interrogea sous l'empire de la plus vive admiration, et, quand elle se dit l'enfant adoptif du solitaire, il la pressa davantage encore de questions sur son origine et sur sa destinée. C'est alors que Sacountalá fit au noble étranger le récit de sa naissance et de son éducation,

comme elle l'avait entendu elle-même de la bouche de Canva, son protecteur et son gardien. Elle est de sang royal : son père est le fameux Viçvâmitra qui avait obtenu par ses longues austérités de passer de la classe des Guerriers à celle des Brâhmanes, et qui avait effrayé les Dévas eux-mêmes par la vertu de ses mortifications qui allait lui ouvrir le ciel (1). Menacé dans son pouvoir divin, Indra résolut d'anéantir en un instant les mérites tout puissants de l'ascète, et il envoya auprès de lui une des Apsaras de sa cour, Ménacâ, avec tous les moyens de séduction dont il pouvait disposer comme maître de l'air et de la nature. La nymphe remplit sans peine l'objet de sa mission; mais quand elle remonta au séjour céleste d'Indra, elle abandonna l'enfant qui venait de naitre de son union avec l'orgueilleux et austère Viçvâmitra. Cette faible enfant, Canva, possesseur d'un ermitage voisin, la recueillit, couchée sur un lit de mousse et de fleurs, protégée par un berceau de verdure, et rafraîchie par le vol des *Sacountas*, troupe d'oiseaux charmants qui avaient pris pitié d'elle dans son délaissement. Il la nomma SACOUNTALA en souvenir de ces oiseaux, et la porta dans son ermitage où il l'éleva avec la plus tendre sollicitude : il la considéra comme sa fille, et à son tour Sacountalâ ne cessa de l'honorer comme un père.

Quand Douchmanta eut entendu le récit de la fille adoptive de Canva, il lui tint ce discours d'un ton ému qui trahissait en lui une passion exaltée (2) :

« D'après ton langage, ô femme excellente, il est clair que tu es fille d'un roi : deviens mon épouse, femme gracieuse, et dis-moi ce que je dois faire pour toi! Aujourd'hui même je t'apporterai un collier en or, de riches vêtements, des boucles d'oreilles étincelantes d'or et des pierreries les plus rares provenant des contrées lointaines, des joyaux, gracieux ornement de la poitrine, ainsi que de riches fourrures. Consens à être mon épouse, et tout mon royaume t'appartiendra. Unis, vierge timide, unis tes jours aux miens par le lien nuptial des *Gan-*

(1) L'histoire religieuse de l'Inde est pleine de semblables exemples de la jalousie des Dieux craignant d'être dépossédés de leurs prérogatives divines par des mortels devenant dieux à leur tour : l'histoire de Viçvâmitra, longuement racontée dans le *Râmâyana*, est le plus célèbre des nombreux exemples que nous en donne l'épopée sanscrite.

(2) Lecture VI[e] du texte de Chézy; lect. 73[e] du I[er] livre dans le *Mahâbhârata* de Calcutta, v. 2955 87.

dharvas : car de toutes les manières de serrer les nœuds de l'hymen, celle des *Gandharvas* est réputée la meilleure. » — « O roi, lui répondit Sacountalâ, mon père est sorti de cet hermitage pour aller chercher des fruits : attends ici quelques instants; lui-même, j'en suis sûr, t'accordera ma main. » — « Beauté irréprochable, répartit aussitôt Douchmanta, je désire avant tout te vouer un culte d'amour! C'est pour toi, sache-le, que je suis venu en ces lieux : mon cœur s'en est allé vers toi! Une âme s'unit par l'amitié à une autre; une âme trouve son refuge dans une autre; une âme se donne elle-même à une autre, telle est la règle que trace pour toi la loi divine. Selon cette loi il est huit manières de se marier (1). Les quatre premières. ainsi que l'a déclaré autrefois *Manou* dit *Svayambhoû* (existant par lui-même), conviennent à l'ordre des Brâhmanes, et les six premières appartiennent de droit aux Kchatriyas..... Ainsi devons nous agir, en suivant la route que la loi nous indique : le mode des *Gandharvas* et celui des *Rakchasas* sont légitimes pour la caste guerrière, tu n'en peux douter; il n'est pas moins certain qu'ils puissent être usités, soit ensemble, soit séparément. Toi qui m'aimes du même amour que je t'aime moi-même, deviens donc mon épouse d'après le rite de mariage dit *Gândharva!* »

Sacountalâ dit alors à Douchmanta : « Si telle est la route tracée par la loi, si je suis libre de disposer de moi-même, écoute la condition que je mets à mon consentement, ô le meilleur des descendants de Pourou! Promets-moi d'accomplir en toute vérité ce que je vais te demander ici en secret : le fils à qui je donnerais le jour serait ton successeur en qualité de *Youva-râdja* (2). C'est une vérité que je dis, ô grand prince : si tu me l'accordes, que notre union soit bientôt consommée! » — « Qu'il en soit ainsi! » lui répondit le roi sans plus longue réflexion. « De plus, je te conduirai dans la capitale de mon royaume, ô femme au doux sourire : comme tu en es digne, je t'en fais formellement la promesse; je te le dis en vérité! »

Ainsi ce prince parla-t-il à celle qui avait toujours marché sans reproches; puis il la prit par les mains d'après le rite consacré. Quand il eut passé quelque temps auprès de Sacountalâ dans ce lieu paisible, Douchmanta prit congé d'elle, mais en l'assurant de nouveau qu'il lui enverrait une escorte pour la conduire à son palais. Il partit, songeant à Canva, et à ce que ferait le saint personnage en apprenant les évé-

(1) *Mânava-dharma*. Liv. III, v. 21 et suiv. Voir ci-dessus page 86.
(2) « Jeune roi, » prince royal, héritier présomptif de la couronne.

nements qui venaient de se passer dans son ermitage. Il était encore livré à ces pensées, quand il rentrait dans sa capitale.

Peu d'instants après Canva était de retour dans l'enceinte sacrée; Sacountalâ, agitée d'esprit et de cœur qu'elle était, n'alla point à la rencontre de son père. Mais le pieux solitaire, doué d'un savoir divin et rendu pénétrant par la ferveur religieuse, lui dit avec joie en jetant sur elle un regard prophétique : « Bienheureuse, l'union que tu as contractée aujourd'hui de toi-même sans me consulter n'a rien de contraire à la loi divine. Certes, le mariage nommé *Gândharva* est le plus convenable pour l'ordre des guerriers : c'est l'union secrète et sans invocations sacrées de deux amants qui s'aiment d'un amour mutuel. Douchmanta que tu as pris pour époux, ô Sacountalâ, est le meilleur des hommes, doué de vertu religieuse et de grandeur d'âme. Ton fils, chef d'une grande race, redoutable par sa force, aura en sa puissance ce monde tout entier auquel l'Océan sert de limite : ce héros magnanime marche-t-il au combat avec une excellente armée, elle restera à jamais invincible ! » Alors Sacountalâ ayant déchargé le vieux Canva de son fardeau et déposé les fruits qu'il apportait, versa une eau fraîche sur les pieds du vénérable solitaire, et elle lui dit quand il eut goûté quelque repos. « L'excellent roi Douchmanta que j'ai choisi pour époux, oh ! puisses-tu répandre tes bénédictions sur lui et sur tous ses amis ! » — « A cause de toi, lui répondit Canva, je veux lui être propice, ô femme accomplie ! Obtiens de moi, à ton choix, la faveur que tu désires le plus vivement ! » Alors Sacountalâ sollicita de lui pour la race de Pourou la fidélité dans le devoir et la persévérance dans le bonheur, tant était grand son désir de ce qui assurerait la félicité de Douchmanta.

« En l'absence du prince qui lui avait donné la promesse d'un prompt retour, plusieurs lunes s'étant déjà écoulées, Sacountalâ mit au monde un fils d'une force incomparable, d'un éclat égal à celui de la flamme, doué de beauté et de nobles vertus : il reçut le nom de Douchmanti (1). Le meilleur des ascètes, Canva accomplit rigoureusement pour l'enfant toutes les cérémonies prescrites depuis la naissance jusqu'aux années de la jeunesse. Là grandit rapidement le jeune prince, au corps de lion, aux dents blanches et aiguës, portant sur la main la marque

(1) Ce nouveau récit et tous ceux qui vont suivre forment la lecture VIII[e] du texte de l'épisode (127 dist.), la lecture 74[e] du I[er] livre du *Mahâbhârata* (v. 2988-3125).

d'une roue (1), ayant une tête imposante et une force redoutable, semblable enfin à quelque rejeton des dieux. A peine âgé de six ans, il ramenait vers la retraite de Canva les lions, les tigres, les ours, les éléphants, les buffles, et d'une main puissante il les attachait au tronc des arbres qui entouraient l'hermitage; puis il les montait et les apprivoisait, comme en se jouant, dans ses courses lointaines. De là vint le nouveau nom que lui donnèrent les habitants de cette pieuse solitude : « Qu'il soit nommé, dirent-ils, *Sarvadamana*, celui qui dompte tout, puisqu'il sait dompter tous les êtres! » Ainsi l'enfant obtint-il le nom de *Sarvadamana*.

« Le sage qui voit cet enfant rempli de courage, de force et de vigueur, accomplissant des actions en quelque sorte surhumaines, dit un jour à Sacountalâ : « Il est temps qu'il soit reconnu pour l'héritier du trône! » Découvrant donc en lui une vertu supérieure, Canva dit alors à ses disciples : Suivez la belle Sacountalâ en compagnie de son fils! Conduisez-la avec honneur d'ici jusqu'à la demeure de son époux, après l'avoir parée de tous les ornements qui conviennent à sa dignité. Il ne sied pas que les femmes demeurent trop longtemps parmi leurs proches et leurs amis; cela nuit à leur réputation, à leurs mœurs, et à leurs devoirs : c'est pourquoi, emmenez-la d'ici promptement! » Après avoir répondu qu'ils étaient prêts à obéir, ces sages d'une insigne vertu placèrent Sacountalâ et son fils devant eux, et ils partirent ensemble pour la ville de Gadjasâhvaya (2).

§ II.

» Prenant par la main son fils aux yeux de lotus, semblable aux enfants des Immortels, Sacountalâ, au sortir de la forêt, alla directement au palais de Douchmanta. Après qu'elle eut été annoncée et introduite auprès du roi avec son fils égal en splendeur au soleil levant, ses compagnons de route s'en retournèrent à leur ermitage. De son côté, quand Sacountalâ eut témoigné sa vénération au prince selon l'usage, elle lui adressa ces paroles : « Ordonne que cet enfant, ô grand roi, soit con-

(1) Ce signe était regardé comme présage certain de la domination suprême : le nom de *Tchacra* était donné, par les devins de l'Inde, à une disposition des lignes de la main, en forme de roue ou de soleil.

(2) Un des noms de la ville antique Hâstinapoura, analogue au premier en ce qu'il désigne un « combat ou concours d'éléphants. »

sacré par l'eau sainte à la dignité d'héritier royal *(yâuvarâdjya)!* car c'est ton fils qui, semblable à une divinité, est le fruit de ton amour pour moi. Ordonne cette cérémonie, chef des hommes, selon l'engagement que tu en as pris quand nous nous sommes unis naguère; souviens-toi, prince fortuné, que c'était dans l'enceinte de l'hermitage de Canva! »

En entendant ces mots, et quoiqu'il n'eût point oublié ses promesses, le roi s'écria : « Je ne m'en souviens pas! De qui proviens-tu, pénitente maudite? Je n'ai point souvenir d'avoir formé légalement quelque lien d'amour avec toi; va-t-en, ou reste ici, à ton bon plaisir : fais ce que tu voudras! » Interdite, atterrée par ces paroles, privée de ses sens par la douleur, cette femme pleine d'intelligence et de beauté resta d'abord sans mouvement comme une colonne immobile : ses yeux étaient enflammés d'indignation, et un violent dépit agitait ses lèvres ; le feu de son regard semblait dévorer le roi, quand elle lançait les yeux sur lui. Tantôt elle se contenait avec dignité: tantôt elle tressaillait, pénétrée du désir de venger son outrage; elle se sentait constamment animée de cette ardeur qu'inspire et soutient la pratique des austérités. Accablée par l'excès de sa douleur, elle hésita quelques instants; ensuite, fixant ses regards sur son royal époux, elle lui dit avec l'accent de la colère :

« Toi qui connais la vérité, ô grand roi, comment se fait-il que tu oses soutenir sans crainte ne pas me connaître, ainsi que le ferait un homme vulgaire et de sentiments bas? Ton cœur sait ce qui est en cela vérité ou mensonge; dis en conscience ce qu'il est juste de dire, et ne te ravale point toi-même! Celui qui se juge et se déclare autrement qu'il n'est, en vérité, n'est-il pas coupable du même crime que le brigand qui se déroberait à lui-même? Je suis seul, as-tu pensé peut-être? mais tu ne sais ce que c'est que ce solitaire intérieur et permanent qui a connaissance de toute action mauvaise, et en présence de qui tu commets l'iniquité! L'homme qui fait le mal se prend à dire : personne ne me voit! Mais les dieux le voient, et son propre (juge), l'homme intérieur, le voit aussi! Le Soleil et la Lune, le Feu et l'Air, le Ciel, la Terre et les Eaux, le Jour et la Nuit, les deux Crépuscules du matin et du soir, Yama et Dharma (1), aussi bien que le cœur, sont tous les té-

(1) *Dharma* est le dieu en qui est personnifiée toute justice : *Yama* est le dieu des morts, juge des enfers, qui est en action dans l'histoire de Sâvitri; il est au nombre des personnalités divines invoquées dans les textes védiques (v. l'*Essai sur le mythe des Ribhavas,* p. 76 et suiv.).

moins des plus secrètes actions des mortels !... Yama, fils de Vivasvat, pardonne son crime à celui dont l'âme trouve satisfaction dans le souvenir intime de son acte; au contraire, il punit durement l'action coupable de l'homme qui n'en conserve pas en lui-même la conscience. Non, les dieux ne sont point propices à celui qui, s'avilissant lui-même, s'attache à un autre témoignage qu'à celui de son âme, quand même son âme ne serait pas la cause du mal ! »

« Toi qui naguère es venu librement vers moi, ne me méprise pas, moi qui te suis dévouée comme à un époux ! Tu ne peux traiter avec dédain l'épouse digne d'honneur qui se présente à toi ! Pourquoi me repousses-tu comme une femme misérable, abandonnée, en présence de toute cette assemblée ? Ce n'est pas dans un désert que je profère ma plainte : pourquoi ne m'écoutes-tu pas ? si tu ne donnes point de réponse à mes supplications, Douchmanta, crains que ta tête coupable ne se brise en cent éclats ! »

« Les anciens chantres l'ont déclaré : l'homme qui s'unit à la femme renaît par elle dans ses enfants ; de là vient pour l'épouse le titre de mère *(djâyâ)*. Un fils naît-il à l'homme fidèle aux lois de sa croyance, il sauve par la perpétuité de sa race ses ancêtres autrefois décédés. De ce qu'il délivre l'âme de son père du séjour infernal appelé *Pout*, un fils est appelé *poutra*, ainsi que l'a déclaré Svayambhoû lui-même (1). L'épouse est un objet d'honneur dans la maison ; c'est elle qui élève les enfants ; l'épouse est le souffle de vie de son époux ; elle est tout dévouement à son maître. L'épouse est la moitié de l'homme ; elle est pour lui le meilleur des amis : l'épouse est la source du parfait bien-être ; elle est la racine de la famille et de sa perpétuité. Les hommes qui ont une épouse accomplissent bien les cérémonies sacrées et remplissent les devoirs de chefs de maison : quand ils possèdent une épouse, les hommes sont comblés de joie, et le bonheur du salut leur est assuré. Dans des lieux déserts, les femmes sont des amies procurant consolation par leur doux langage ; elles sont comme des pères dans les devoirs sérieux de la vie ; elles deviennent comme des mères dans les temps d'infortune. Les femmes sont un appui dans des solitudes sauvages pour le voyageur délaissé : qui a une épouse est assuré d'un soutien ; c'est pourquoi, les femmes offrent le meilleur des refuges dans l'existence. Son époux émigre-t-il dans un autre monde et tombe-t-il seul dans les lieux de ténèbres, une épouse constamment dévouée le

(1) *Mânava-dharma*, liv. IX, v. 138. Voir plus haut l'Introduction, p. 81.

suit dans cette région. Meurt-elle la première, l'épouse fidèle reste sans cesse dans l'attente de son époux, sur lequel sont fixés ses regards ; si son époux la précède, la femme vertueuse le suit même dans la mort (1). »

Aussi, le mariage, ô prince, est-il un état très désiré : le mari possède en effet son épouse, non-seulement dans cette vie, mais encore dans celle qui est à venir. Les sages ont dit que le fils de l'homme étant un autre lui-même, né de lui-même, l'homme doit respecter sa femme, la mère de son enfant, autant que sa propre mère. Quand il regarde l'enfant de son épouse, comme il verrait sa propre image dans un miroir, il éprouve la même joie que l'homme pur qui a obtenu le ciel. Consumés par les peines de l'âme, affligés par des revers, les hommes trouvent de pures délices auprès de leur épouse, comme les êtres souffrant de la chaleur en trouvent dans la fraîcheur des eaux. Bien qu'irrité par un outrage, que l'homme ne cause jamais de chagrin à la femme qui l'a charmé : qu'il considère plutôt que c'est d'elle que dépendent sa joie, son bonheur et l'accomplissement de ses devoirs! La femme est la source constante et sacrée de l'existence ; car sans son secours, les *Rischis* (sages divinisés) eux-mêmes donneraient-ils le jour à un enfant ? Lorsqu'un fils accourt vers son père, même tout couvert de poussière, lorsqu'il vient l'embrasser, quel plus grand plaisir peut-il exister ?

» Comment peux-tu donc regarder d'un œil de mépris ce jeune enfant qui est ton fils, alors que lui-même dirige vers toi ses beaux yeux avec tant d'affection? La petite fourmi veille sur ses propres œufs et ne les brise pas!... et toi, qui connais la justice, comment ne protègerais-tu pas ton enfant? L'attouchement d'un tendre enfant, lorsqu'on le tient embrassé, est plus doux et plus suave que celui de vêtements délicats, que celui de l'eau la plus fraîche. Le Brahmane est le premier des hommes ; la vache, le premier des quadrupèdes ; le *gourou*, notre guide spirituel, et vénéré au-dessus de tous ; de même l'attouchement d'un enfant est de toutes les sensations la plus délicieuse ! Permets donc que cet enfant dont l'œil est plein d'affection t'embrasse et te caresse, puisqu'il n'y a pas dans le monde de plus douce sensation que les caresses d'un enfant ! »

» Trois fois trois lunes s'étant écoulées, j'ai donné le jour, ô puissant

(1) Allusion à ces immolations volontaires des veuves, rares sans doute, mais certainement assez anciennes dans l'Inde héroïque.

prince, à cet enfant vigoureux et fort qui doit éloigner de toi à jamais tous les chagrins. Cent fois il offrira le grand sacrifice du cheval (le *Vâdjimédha*)! » Telles sont les paroles qu'une voix céleste me fit entendre au moment de sa naissance. N'est-il pas vrai que l'homme qui rentre volontiers dans sa demeure après une absence, presse avec amour son fils contre son sein et lui imprime sur le front de tendres baisers? Les Brahmanes, tu le sais, dans les cérémonies pratiquées à la naissance de l'enfant, prononcent cette formule de la liturgie sacrée : « C'est de mon corps, de mon propre corps que tu es né ; c'est de mon cœur que tu es issu : tu es un autre moi-même, ô fils; puisses-tu vivre cent automnes! » Celui-ci est né de tes membres, c'est un autre homme issu de toi : comme dans une eau pure, regarde tes traits dans ceux de ton fils. De même que le feu du sacrifice s'allume d'une étincelle du foyer domestique, cet enfant que tu as engendré n'est qu'une partie de toi-même!

» Hélas! un jour, ô prince, un chasseur, à la poursuite des bêtes fauves, vint s'emparer de moi, jeune encore, dans le paisible asile de mon père. Parmi les six premières d'entre les Apsaras, brille d'un grand éclat Ménacâ, la fille de Brahma : descendue un jour du ciel sur la terre, cette nymphe me donna l'existence en s'unissant à Viçvâmitra. Après qu'elle m'eut mise au monde sur un des plateaux de l'Himâlaya, cette femme cruelle m'abandonna comme si j'eusse été l'enfant d'une autre. Quel crime ai-je donc pu commettre dans une autre vie avant ma naissance, pour avoir été délaissée par mes parents et pour être maintenant repoussée par toi? Si tu me rejettes aujourd'hui, c'est avec bonheur que je regagnerai mon paisible ermitage : mais cet enfant, qui est ton propre fils, non, tu n'oseras point le délaisser!»

Douchmanta dit alors à cette femme éplorée : « Je ne reconnais pas le fils, que tu as mis au monde, Sacountalâ! Les femmes ont en partage l'art de feindre : qui ajouterait foi à ton langage? En croirai-je Ménacâ, cette mère sans pitié qui t'a abandonnée sur le mont Himavat comme on abandonne les restes impurs d'une offrande? Et combien fut insensible ton père, le descendant des Kchatriyas, Viçvâmitra qui, devenu Brahmane, est tombé par ses désirs sous la puissance de l'amour! N'importe que Ménaçâ ait le premier rang parmi les Apsaras, et ton père parmi les Maharchis (1) : toi, leur enfant, pourquoi tiens-tu ici des discours comme la plus méprisable des femmes? Ne rougis-

(1) Grands Rischis, sages déifiés de l'ordre le plus élevé.

tu pas de raconter une histoire dénuée de toute vérité, et cela en ma présence? Sors d'ici, pénitente indigne! Quel fut le sort du farouche Maharschi, et celui de Ménaçâ, belle entre les nymphes du ciel? Et quel est le tien, misérable, qui portes ici les vêtements d'une anachorète? Le fils que tu nous montres ici a, certes, une taille trop haute pour l'âge que tu lui prêtes, et sa force est trop grande pour un garçon si jeune : comment, en si peu d'années, a-t-il pu croître jusqu'à la hauteur du Sâla (1)? Non : tu es une femme de l'espèce la plus vile; tu tiens le langage d'une courtisane effrontée! Ne reconnaît-on pas en toi le fruit des amours de l'impudique Ménacâ! Ce n'est que mensonge, tout ce que tu viens de dire, étrange pénitente! Je ne te reconnais pas : laisse-moi... tu peux aller où te portera ton caprice!

Sacountalâ répondit : « O prince, tu remarques dans les autres des fautes aussi petites qu'un grain de moutarde (2), tandis que de tes yeux tu n'aperçois aucunement les tiennes, aussi grosses que le fruit du Vilva (3). Ménacâ habite les cieux où elle est servie par des génies célestes. Ma naissance, ô Douchmanta, est bien autrement illustre que ta naissance. Je traverse l'espace des airs, tandis que tu marches attaché à la terre. Vois bien la différence qui existe entre nous deux : c'est celle que l'on remarque entre le mont Mérou et un grain de Sarschapa (4). Les demeures célestes du grand Indra, de Varouna, de Yama et de Couvéra (5), il m'est donné de les visiter : apprécie donc, souverain des hommes, l'étendue de ma puissance!

« Le discours que j'ai tenu devant toi, c'est la vérité même : je l'ai proféré, pour t'éclairer et non pour te faire injure : ne devais-tu pas l'entendre avec patience? Tant qu'il n'a pas vu son propre visage dans un miroir, l'homme d'une horrible laideur s'estime lui-même bien plus beau qu'aucun mortel : mais, dès que le miroir lui a montré la diffor-

(1) Arbre très élevé qui croît dans le nord du Bengale.

(2) Cette comparaison indienne est d'une analogie frappante avec celle de la paille et de la poutre dans la sentence évangélique bien connue.

(3) L'arbre dit *Vilva (Aegle marmelos)* a pour fruit une baie sphérique, remarquable par sa grosseur, et fort recherchée des Indiens pour le parfum et le goût exquis de sa pulpe jaunâtre.

(4) Le grain de moutarde a été chez beaucoup de peuples l'expression proverbiale servant à désigner la plus petite quantité possible. Qu'on se rappelle la parabole de l'Evangile (S. Mathieu, chap. XIII, v. 31-32).

(5) Varouna, dieu des eaux, est le Neptune indien ; Couvéra est un autre Plutus, gardien et dispensateur des richesses.

mité de son visage, il aperçoit clairement la différence qui existe entre lui et les autres hommes. Il ne méprise personne, celui qui a en partage le privilége d'une grande beauté : il se gardera de causer de la douleur par des paroles à qui n'est pas doué comme lui. Entend-il en même temps des propos honnêtes et des propos méchants, l'insensé choisira certainement les pires, de même que le sanglier qui se roule dans la fange. Mais entend-il des discours opposés les uns aux autres, le sage ne s'arrête qu'aux paroles sensées, de même que le cygne qui sépare subtilement le lait d'avec l'eau (1). Si l'homme vertueux se repent du mal qu'il a dit de son semblable, on entend d'ordinaire le méchant se réjouir des outrages qu'il lui a faits. L'un se plaît à respecter la vieillesse et trouve une pure satisfaction dans cette conduite ; l'autre met au contraire sa joie à offenser des personnes dignes de vénération. Heureux celui qui ignore les fautes des autres ! Insensé celui qui s'ingénie à les rechercher ! Qu'y a-t-il de plus digne de pitié dans ce monde que le pervers qui mérite le blâme des gens de bien et qui cependant leur inflige le seul nom qui convienne à sa propre méchanceté ? Un athée lui-même est aussi terrifié par la vue d'un homme qui est sorti de la route du bien et du devoir, que par l'aspect de la dent empoisonnée d'un serpent furieux ! Quelle doit donc être à cette vue la terreur du vrai croyant ? »

« Les maîtres du ciel anéantiront le bonheur de celui qui est capable de traiter avec mépris l'enfant auquel il a donné l'être : il ne pourra jamais prétendre à la béatitude dans d'autres mondes. D'après la sentence des ancêtres, le fils est le secours de la famille, le salut de la race : que personne n'ait donc le malheur de repousser un fils, l'être en qui réside le plus sacré des devoirs ! Manou a reconnu que les hommes peuvent être pères de cinq manières (2) : ils le sont lorsqu'ils ont eu des enfants de leur propre épouse, lorsqu'ils les ont achetés,

(1) L'opinion populaire attribuait cette propriété à plusieurs volatiles de l'espèce des oies : Calidâsa y a fait allusion dans une des stances du VI[e] acte de *Sacountalâ*, et Bartrihari a consacré la même tradition dans une de ses sentences morales (éd. Bohlen, sect. II, sent. 15).

(2) Une grande partie du livre IX[e] a été consacrée par les rédacteurs du Code de Manou aux sources nouvelles de la paternité légale et aux droits différents dont jouissent les enfants simplement comme parents ou comme héritiers : la jurisprudence a introduit en cette matière des distinctions subtiles sans aucun doute étrangères à la coutume antique.

lorsqu'ils les ont élevés, lorsqu'ils les ont trouvés, et enfin lorsqu'ils les ont eus d'une femme étrangère. Les enfants sont les soutiens de la croyance et de la bonne renommée de l'auteur de leurs jours, et ils augmentent le bonheur de son âme : puis, par l'accomplissement des devoirs sacrés, ils délivrent des régions ténébreuses du *Naraca* les âmes de leurs ancêtres. »

« Tu ne dois donc point repousser ton fils, prince puissant entre tous les rois : si tu veilles à te conserver toi-même dans la vertu et la justice, ô toi qui es le lion des souverains de la terre, tu ne peux en ce moment user d'aucune feinte trompeuse. Certes, un seul lac vaut mieux que cent fontaines, et un sacrifice est plus agréable aux Dieux que cent lacs : la naissance d'un fils est préférable à une centaine de sacrifices, mais la vérité vaut bien mieux que la naissance de cent fils. Oui, la vérité l'emporterait encore si on la mettait dans la balance avec mille sacrifices solennels comme l'*Açvamédha*. Une parole vraie ! On peut douter, ô prince, si elle n'égale pas en efficacité la lecture entière des Védas, ou la pratique de se baigner dans les saints lieux de pèlerinage ! La vérité, c'est la première des vertus ; c'est aussi la plus haute des choses que l'on connaisse, tandis qu'il n'est rien de plus odieux que le mensonge dans le monde entier ! La vérité, c'est le *Brahma* suprême ; c'est l'ordre supérieur à tous les ordres ! Ah ! ne viole pas, ô Roi, cette loi souveraine.... tiens-toi lié à la sincérité de tes promesses. Mais, si tu restes attaché au mensonge, si tu deviens infidèle à la foi jurée, oui, je pars à l'instant, je me retire de moi-même ; car personne ne s'approcherait encore d'un homme tel que toi !...

» Au reste, apprends-le, Douchmanta, même sans ton secours, mon fils régnera un jour sur le monde qui étend ses frontières jusqu'aux quatre mers et qui a pour couronnement le glorieux Mérou, le roi des Montagnes ! »

§ III.

Sacountalâ, ayant ainsi parlé au roi, se disposait à partir, quand tout à coup une voix surhumaine descendit du haut des cieux et, s'adressant à Douchmanta, qui était entouré de ses prêtres (1), de ses précepteurs spirituels et de ses conseillers, lui fit entendre ces paroles :

(1) C'étaient le *Purohita* ou grand prêtre domestique, et les *Ritvidj* ou directeurs des cérémonies du sacrifice ; puis les *Atchâryas* ou maîtres chargés d'enseigner les écritures.

« Celui à qui il a donné l'être, — son fils, — c'est pour un père sa propre personne : accueille donc ce fils, ô Douchmanta, et ne repousse pas Sacountalâ ! C'est par son fils que le père fait sortir ses ancêtres du sombre séjour de Yama. Oui, tu es le père de cet enfant : Sacountalâ a dit la vérité ! C'est une autre moitié de toi-même que sa mère a mise au jour. Douchmanta, chéris le fils que t'a donné Sacountalâ ; protège ce fils encore vivant, afin qu'elle vive aussi, cette femme naguère si tristement abandonnée ! Protège, ô descendant de Pourou, le magnanime Dauchmanti, l'enfant de Sacountalâ ! Puisque tu dois le chérir et le protéger, d'après les paroles que tu viens d'entendre, que ton fils s'appelle désormais *Bharata* (1), c'est-à-dire le protégé ! »

Le roi, entendant cette déclaration solennelle des maîtres du ciel, en éprouva une grande joie, et dit aussitôt à ses prêtres et à ses ministres : « Ecoutez, ô vous, hommes sages, le langage que m'a tenu l'envoyé des Dieux ! Cet enfant, je le reconnais, moi aussi, pour mon propre fils. Mais si je l'avais aussitôt reçu comme mon fils, sur la simple parole de sa mère, mon peuple eût conçu peut-être des doutes sur sa naissance : ce fils n'eût peut-être jamais été pur à ses yeux ! »

Après avoir ainsi, grâce au secours d'un message céleste, éclairci l'origine de son enfant, Douchmanta, au comble de la joie, le saisit tendrement par les mains. Puis, quand il eut fait accomplir toutes les cérémonies prescrites à un père par la loi en faveur de ce fils qu'il venait de rendre au bonheur, il le baisa doucement sur le front et le pressa avec effusion dans ses bras. Félicité par les brahmanes et loué par les chantres de sa cour, le prince goûta la joie la plus vive en serrant contre son sein le fils qu'il retrouvait. Douchmanta rendit de même à son épouse les honneurs consacrés par l'usage, et il prit soin de la consoler par de douces paroles :

« Nos engagements, dit le prince à Sacountalâ, étaient inconnus à mon peuple ; toute ma conduite jusqu'ici a eu pour objet de les divulguer dignement à tous les yeux. Maintenant ce peuple sait que tu es liée à moi par le titre d'épouse. A cet enfant, à notre fils, appartient de droit la succession au trône : c'est dans ce dessein que j'ai toujours agi. Les paroles dures que tu m'as adressées dans un mouvement de

(1) Ce nom. dérivé de la racine *bhri* (soutenir, nourrir), est pris ici dans sa signification passive : à la fin du drame, au contraire, il est entendu avec le sens actif de soutien ou protecteur. Nous ne faisons que rapporter son interprétation poétique et légendaire.

colère, je te les pardonne, à toi qui m'aimes, épouse chérie, femme gracieuse, dont les grands yeux ont tant de charmes! »

Après avoir consolé par de semblables discours son épouse bien-aimée, le sage Douchmanta lui fit donner des vêtements somptueux et lui présenta des mets délicats. Puis il proclama sous le nom de Bharata le fils qu'il avait eu de Sacountalâ, et le fit consacrer solennellement comme l'héritier de son trône avec le titre de *Youva-râdja*.

L'armée de ce prince magnanime, toujours brillante d'un éclat céleste, et toujours invincible, suivait partout ses pas; le monde retentissait d'un grand fracas au bruit de sa marche. Bharata subjugua bien des souverains et les rendit les vassaux de son empire; il accorda aux bons justice et protection, et il s'acquit ainsi une gloire incomparable. Ce grand roi, chef d'une monarchie universelle (1), gouverna la terre toute entière avec force et magnificence; pareil à Indra, roi des êtres célestes, il offrait des sacrifices innombrables. C'était le sage Canva qui dirigeait toutes ces cérémonies selon la loi divine: un jour Bharata fit accomplir le grand Sacrifice du cheval, réputé s'étendre jusques au ciel, et le bienheureux prince fit à Canva don de mille padmas en guise d'offrande dans cette solennité (2).

(1) Bharata aurait étendu sa domination au point que l'Inde entière, selon la tradition, prit de lui le nom de *Bharata-Varcha*. Le fils de Douchmanta et de Sacountalâ serait le plus célèbre des princes indiens qui ont porté le même nom de *Bharata* : il a été la souche de la race fameuse des *Bharatides* qui se sont partagé les plus beaux pays de la Péninsule.

L'*Aitaréya Brâhmana*, qui se rattache au Rigvéda, décrit la consécration royale de Bharata et parle également de ses conquêtes et de ses sacrifices; il en est des extraits dans le Mémoire bien connu de Colebrooke sur les Védas.

(2) Qu'on observe la conclusion pratique qui termine l'histoire héroïque des fondateurs de la grande dynastie des Bharatides, on y trouve un exemple du soin qu'ont pris les Brahmanes de conserver avec les noms saillants des généalogies royales le souvenir des offrandes et des dons faits à de pieux personnages de l'antiquité hindoue. Ici le père adoptif de Sacountalâ reçoit de Bharata cent padmas équivalant à un cadeau de plusieurs millions, d'après le calcul que les Indiens avaient coutume d'appliquer aux valeurs d'or et d'argent. C'est un de ces traits naïfs qui tirent le lecteur du merveilleux des légendes mythologiques, pour le ramener d'un seul coup dans le domaine des réalités de l'histoire.

QUATRIÈME ÉTUDE.

UNE FAMILLE DE BRAHMANES, DANS LES TEMPS HÉROÏQUES DE L'INDE.

L'histoire qu'on va lire n'est pas une nouvelle où des traits de sentiments soient ajustés avec art à quelque fiction dont la scène ait l'Inde pour théâtre. C'est, à la lettre, un récit indien, une de ces aventures qui abondent dans la plus grande des épopées sanscrites, le *Mahâbhârata*, et qui conservent un fond de vérité historique à travers l'étrange merveilleux répandu dans toutes les parties de la composition. C'est un des rares épisodes de cette épopée qui peuvent être transportés dans une langue moderne sans les modifications notables qu'exige le goût européen, et qui n'ont pas besoin d'un appareil de notes pour l'intelligence du récit (1). Nous avons donc tenté d'en faire une traduction libre, tout en conservant au texte original un intérêt de simplicité et de vérité poétique. L'épisode qui a pour titre : *Lamentations du brahmane*, n'est parvenu que lentement à certaine notoriété, et la première partie seulement a été mise en vers allemands par Fr. Bopp dans un recueil sanscrit de textes épiques (2).

Les Pândavas errent de contrée en contrée avec leur mère Kounti, et, en attendant le jour où ils reparaîtront avec de puissants alliés pour disputer l'empire, ils voyagent sous les dehors de pauvres brahmanes, portant la chevelure bouclée, vêtus d'écorces d'arbres et de peaux de gazelle. Ils sont obligés, dans leur fuite, de déployer quelquefois la plus grande énergie pour échapper aux périls qui menacent leur vie : à Bâranâvata, ils se sauvent avec habileté dans l'incendie de la maison de

(1) L'épisode qui a pour titre *Mort de Baka*, et la dixième section du premier livre du *Mahâbhârata*, comprenant en huit lectures 212 çlokas ou distiques (édit. de Calcutta. t. I. 222-229).

(2) *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel u. s. w.* Berlin, 1824, in-4°.

laque où ils devaient tous périr par les artifices de leur ennemi le plus acharné (1). Plus tard, quand ils traversent une immense forêt, l'un des Pândavas engage une lutte avec un géant redoutable, Hidimba, et l'immole pendant le sommeil de ses frères. Bhîma, vainqueur du géant, a un rôle bien caractérisé dans cette suite d'aventures : il personnifie la force guerrière mise au service d'idées morales ; il protège les siens par la force de son bras ; quelquefois même il les porte seul sur ses épaules dans les heures de danger. Mais il reste soumis à l'aîné de ses frères Youdhichthira, qui est leur guide et leur arbitre, et il obéit aux volontés de leur mère, qui partage leur infortune (2).

Bhîma ou Bhîmaséna, le « redoutable, » appelé aussi *Vrikodara* (Ventre-de-Loup) est l'homme de guerre dont la bravoure est tempérée par l'idée du juste, mais dont la haute taille et les continuels exploits justifient l'énorme appétit : on ne reprochera pas aux poëtes indiens d'avoir pris ainsi la nature sur le fait, quand les Grecs s'amusaient à voir Hercule gourmand et vorace dans les pièces d'Epicharme et jusque dans la tragédie d'Euripide. Les monstres que l'Hercule de l'épopée sanscrite est appelé si souvent à combattre appartiennent à une race indigène, sans rites sacrés, sans lois fixes et sans gouvernement régulier, que les Aryas, conquérants de l'Inde, ont rencontrée partout sur leur passage : les chantres de la civilisation brahmanique en ont fait des *Râkchasas*, c'est-à-dire des géants d'une figure horrible, d'une force redoutable, des monstres avides de chair humaine.

On ne sera pas trop choqué, dans l'épisode ici traduit, de la présence d'un de ces êtres imaginaires, qu'on retrouve dans l'histoire fabuleuse des peuples anciens et des nations du moyen âge. Sous la figure de ces ogres de la tradition indienne, on aperçoit sans peine la *charge* des races barbares avec lesquelles les guerriers de race brahmanique ont

(1) Le livre du poëme où est racontée cette aventure *(Djatougrihaparvan)* a été traduit élégamment par M. Théodore Pavie dans ses *Fragments du Mahâbhârata*.

(2) La lutte de Bhîma avec le géant Hidimba et la rencontre que le héros fit alors de la Rakschasî, sœur du géant, ont été retracées dans leur signification historique par M. Th. Pavie dans une étude sur les Pândavas. héros pieux de l'épopée sanscrite (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1857). Le vigoureux pinceau de l'écrivain français a conservé à cet incident les traits saillants qui le caractérisent dans l'original, impiété et sagesse. passion et naïveté, férocité et bravoure ; contrastes qui reportent à la rivalité de deux races se disputant le sol indien.

été aux prises dans l'âge héroïque de l'Inde. Il y a, dans des scènes de ce genre, un contraste bien marqué entre la force intelligente des uns et la force brutale des autres, entre les mœurs patriarcales des hommes religieux, serviteurs des Dévas, et les habitudes sauvages d'êtres sans religion et sans culte, coupables d'anthropophagie; ce contraste même est, dans l'épopée, une source de beautés poétiques.

Dans l'aventure que nous avons choisie, on verra un géant du nom de Baka, faisant régner la terreur dans le petit royaume des Kîtchakas, voisin du Gange : il résidait à peu de distance d'Ekatchakrâ, leur capitale, et il exigeait tous les jours le tribut d'un homme avec les aliments nécessaires à son repas. C'est encore Bhîma qui ira se mesurer avec le monstre, et qui en fera justice. Mais ce qui donne à cette légende épique son principal intérêt, c'est la scène d'intérieur à laquelle le poëte nous fait assister : c'est le tableau de la désolation d'une famille brahmanique à laquelle le sort assigne l'obligation de livrer l'un de ses membres au géant Baka.

Sans doute, il y a bien des longueurs et bien des raisonnements dans l'entretien du brahmane avec sa femme et ses deux enfants en présence d'un danger imminent. On l'a dit avec raison, le sentiment ne disserte pas, le langage de la vraie douleur n'est point prolixe. On trouve cependant quelque charme dans le combat de générosité qui s'élève entre tous les membres de la famille, dont chacun veut se sacrifier pour le salut des autres. Aux lamentations du brahmane sur le sort si dur qui le frappe, succèdent les protestations de sa femme et de sa fille, qui veulent mourir pour la conservation de leurs proches. Après ces pénibles débats, se fait entendre le bégayement enfantin du jeune garçon qui dit à ses parents de ne pas pleurer, parce qu'il veut tuer le géant avec un brin d'herbe.

Au milieu des traits ingénus qui peignent d'après nature les passions et les sentiments, on remarque ici les idées qui ont dominé dans la constitution primitive de la famille indienne. Tout ce que la législation de Manou nous apprend des devoirs imprescriptibles imposés à tous ses membres ressort clairement de la situation critique des principaux personnages. Le père est le chef de la famille : c'est la tête précieuse pour laquelle les autres se dévouent. La femme est la fidèle compagne de son mari; mais elle doit pousser le dévouement jusqu'à l'immolation d'elle-même. Loin qu'il y ait égalité de droits entre les deux époux, une prééminence illimitée appartient à l'homme : il a droit à tous les sacrifices; il peut remplacer une femme par une autre, tandis qu'un second mariage est interdit à toute femme qui veut rester vertueuse.

Les enfants sont élevés dans les pensées d'obéissance et de dévouement envers leurs parents : le lien qui les unit les uns aux autres est d'autant plus fort que la religion brahmanique prescrit aux descendants le devoir insigne d'assurer par des prières et des sacrifices le bonheur permanent des ancêtres dans une autre vie. Le fils est libérateur de son père, non-seulement en ce monde, en présence des calamités de l'existence humaine, mais encore dans l'autre, en le soustrayant par des rites sacrés aux tourments de l'enfer. La fille concourt au même but en donnant le jour à des enfants qui offrent aux mânes des ancêtres les libations d'eau et les gâteaux de farine, et qui obtiennent des dieux, par ces offrandes et par d'autres, la perpétuité de la famille entière. Il y a en de tels passages des notions spiritualistes d'une haute valeur touchant l'immortalité de la personne humaine, et la solidarité religieuse des hommes unis par les liens de la parenté naturelle ; elles présentent une heureuse contradiction avec la triste doctrine de la migration des âmes en divers corps suivant leur mérite dans leurs vies successives.

Tout, dans cet épisode, est touchant ; dans les scènes qui le composent, chaque personnage parle du cœur et ne dit rien que la vérité. On aimera certainement le genre d'émulation que le devoir établit entre des êtres malheureux et inoffensifs qui n'ont que des larmes à l'approche du danger. On admirera la peinture naturelle et vraie des sentiments profonds de l'âme que les erreurs du paganisme indien n'altèrent point, comme il arrive fort souvent dans les aventures mythologiques et héroïques de l'Inde.

Le tableau de la désolation du brahmane et de sa famille fait place à un autre tableau qui n'a pas moins de beauté morale ; c'est quand nous voyons la mère des Pândavas, la vénérable Kountî, promettre au brahmane, son hôte, le secours du bras de Bhîma, et plus tard justifier sa promesse devant son fils aîné, qui redoutait quelque malheur pour le valeureux guerrier, principal soutien de ses frères.

Enfin, par une opposition fort heureuse, l'épisode se termine par le récit du combat que Bhîma livra au géant cruel qui avait déjà fait tant de victimes parmi les habitants d'Ekatchakrâ. Le combat, ici dépeint avec les couleurs les plus vives, peut donner une juste idée de ces exploits chevaleresques qui ont servi de matière aux narrations prolixes des poëtes épiques, dans l'Inde comme ailleurs. Tout ce morceau, par son sujet et par le ton de la narration ou du dialogue, ne semble-t-il pas appartenir au noyau primitif de la grande épopée ?

INFORTUNES ET LAMENTATIONS DU BRAHMANE.

RÉCIT.

Arrivés à Ekatchakrâ, les Pândavas avaient reçu l'hospitalité dans la demeure d'un brahmane; mais ils n'y firent pas un séjour permanent. Jouissant du spectacle de belles forêts, de belles campagnes, de la vue des fleuves et des lacs, ils voyageaient tous en mendiant, et ils étaient bien vus par les habitants de la ville à cause de leurs bonnes qualités. Chaque nuit, ils rendaient compte du produit des aumônes à Kountî, leur mère; et, quand celle-ci avait fait les parts, chacun consommait la sienne. La moitié de tout ce qu'on avait recueilli était partagée entre la mère et ses héroïques enfants : le robuste Bhîma mangeait à lui seul l'autre moitié.

Un temps assez long s'était déjà écoulé, depuis que les fils magnanimes de Pândou résidaient dans le royaume des Kîtchakas. Or, un jour que ces héros s'en étaient allés pour mendier, par hasard Bhîma était resté assis auprès de sa mère. Voilà que Kountî entendit dans la demeure du brahmane, leur hôte, un grand bruit de voix qui semblait arraché par la douleur, et qui retentissait d'une manière effrayante. Quand elle reconnut qu'on pleurait amèrement et que l'on éclatait en sanglots, elle ne put le supporter plus longtemps à cause de la pitié qui lui était naturelle. Le cœur agité par la peine qu'elle ressentait, cette femme excellente s'adressait ainsi à Bhîma avec l'accent d'une profonde compassion :

« Enfant, nous habitons en paix la demeure de ce brahmane, ignorés des fils de Dhritarâschtra, traités avec égards, libres de tout souci. Je pense toujours, mon fils, à ce que je pourrais faire d'agréable à ce brahmane, à ce que pourraient faire de même ceux qui habitent en sécurité dans cette maison. C'est un homme chez qui un bienfait n'est jamais perdu, et qui rendra bien au-delà de ce que d'autres eussent fait pour lui. Un grand malheur vient de les frapper... Si je pouvais lui porter secours en ce moment même, ce serait un acte de reconnaissance envers lui ! »

Bhîma répondit à sa mère :

« Connaissons d'abord quelle est l'affliction de cet homme, et quelle en est la cause... Alors je prendrai une résolution, l'affaire fût-elle très difficile !... »

Tandis qu'ils parlaient ainsi, ils entendirent plus distinctement les cris douloureux du brahmane et de son épouse. Alors Kounti entra d'un pas empressé dans l'habitation intérieure de son magnanime : là, elle aperçut le brahmane qui se tenait la tête baissée à côté de sa femme, de son fils et de sa fille.

Le brahmane se lamentait en présence des siens ; il leur parlait en ces termes :

« Malheur à la vie de ce monde, vaine et sans fruit, source de douleurs, cause de dépendance, féconde en misères ! La tristesse est extrême en cette vie ; la souffrance l'est aussi : qui marche dans le chemin de la vie y rencontre certainement des douleurs.

» Une seule personne poursuit sans cesse trois choses : le devoir, la fortune, l'objet de ses désirs ; et si l'une de ces choses vient à lui manquer, elle est atteinte d'une peine extrême et sans fin.

» Non, je ne vois pas de moyen de me tirer de l'infortune présente, de me mettre en sécurité avec mes enfants et ma femme !

» Moi-même, tu le sais, ô brahmine, je t'ai tenu autrefois ce langage : « Allons là où le bonheur nous attend ! » — Mais tu ne voulus point m'écouter : « Ici je suis née, ici j'ai grandi ; ici habite encore mon père... » Ainsi me répondis-tu, ô femme imprudente, toutes les fois que je te pressais de partir.

» Ton père âgé s'en est allé au ciel ; de même, ta mère n'est plus depuis longtemps, ainsi que les proches que tu comptais autrefois... Quel avantage avions-nous à demeurer ici ! Toi qui aimais tes parents, mais qui n'as pas écouté ma voix, tu as été frappée par la perte de ces parents, qui fut aussi pour moi un sujet de profonde affliction.

» Aujourd'hui, c'est ma propre mort qui se prépare ; car je ne pourrais consentir à livrer un des miens, tandis que je vivrais moi-même en homme égoïste et cruel.

» O toi que j'ai choisie légalement et que j'ai épousée suivant les rites sacrés, femme vertueuse et soumise, toujours semblable à ma mère ! Amie qui m'as été donnée par les Dévas comme un constant et suprême refuge, et accordée par tes parents pour partager mes devoirs de chef de maison ! Toi, noble de naissance et de conduite ; toi, la mère de mes enfants, non, je ne pourrais te sacrifier pour sauver ma propre vie, épouse bonne, irréprochable et dévouée !

» Et pourquoi consentirais-je à livrer moi-même mon fils, qui n'a pas encore atteint l'âge de l'adolescence, et dont aucun poil ne couvre encore le menton ? Et cette fille, que Brahmâ, le maître souverain de

toutes choses, a mise au monde pour un époux, et par laquelle j'obtiendrai pour moi et mes ancêtres les mondes des filles (1), comment pourrais-je la sacrifier? Les uns pensent qu'un père aime davantage un fils; les autres, qu'il aime davantage une fille : pour moi l'un et l'autre me sont également chers... Comment serais-je capable d'abandonner cette fille innocente en qui réside l'espoir des mondes futurs, d'une postérité et d'un bonheur sans terme!

» Mais, en me sacrifiant moi-même, c'est avec tourment que je passerais dans un autre monde... Que j'abandonne ces êtres chéris, et ils ne pourront plus subsister sur cette terre! Le sacrifice de l'un ou de l'autre d'entre eux est réputé un acte odieux par les sages, et cependant, si je fais le sacrifice de moi-même, ils mourront certainement faute de mon soutien!

» Non, je ne puis sortir de l'extrême infortune où je suis tombé. Hélas! ô malheur! quel sera donc aujourd'hui notre refuge à moi et aux miens?... Mourir avec eux tous est le meilleur sort; car la vie n'est plus supportable pour moi! »

Ensuite la fidèle brahmine répondit en ces termes aux paroles de son époux :

« Non, tu ne dois pas te livrer à l'affliction comme un homme de basse naissance : il n'y a pas lieu maintenant à te désoler, puisque tu sais mieux. La mort atteint nécessairement tous les hommes en ce monde : certes, il ne faut pas s'affliger de ce qui arrive inévitablement.

» Une épouse, une fille, un fils, toutes choses sont désirées pour soi-même. Repousse donc avec sagesse la désolation qui t'accable... c'est moi qui partirai! En effet, c'est un devoir élevé et permanent pour une femme, que de faire un acte agréable à son époux, même au prix de sa vie. Une action faite dans ce but te portera bonheur à toi-même : elle est impérissable dans l'autre monde, et glorieuse dans celui-ci. Il y a en cela un noble devoir que je veux te faire comprendre; il y va de ton intérêt et de ton droit.

» Tu as obtenu de moi, ô brahmane, ce que l'on attend d'une épouse, une fille et un garçon que voilà... Je suis donc aujourd'hui libre de toute dette envers toi! Or, tu as la force de nourrir et de protéger ces deux enfants, tandis que moi, moi seule, je serais incapable de les dé-

(1) On nommait ainsi ceux des mondes où l'on parvient, grâce à la postérité qu'une fille donne aux ascendants de la famille, et par laquelle les sacrifices expiatoires sont accomplis sans interruption en leur faveur.

fendre et de les soutenir ! Une fois que je suis privée de toi, ô maître de ma vie et de mon bien, comment existeront ces deux jeunes gens, et comment existerai-je moi-même ? Hélas ! veuve et sans appui, avec ces enfants d'un âge si tendre, comment les soutiendrai-je tous deux en restant dans la voie de la vertu ?

» Eh bien, quand cette fille sera recherchée par des hommes égoïstes et hautains qui ne seront pas retenus par ta présence, moi seule saurai-je la protéger ? Tels que des oiseaux avides du grain répandu sur la terre, bien des hommes convoitent une femme privée de son époux. Toujours agitée, livrée aux sollicitations d'hommes pervers, je ne saurais pas demeurer dans la route des gens de bien... Et suis-je capable de maintenir dans le chemin de ses aïeux cette jeune fille, la seule de ta race, cette enfant pure de toute tache ? Et puis-je inculquer les vertus désirées à ce jeune garçon dénué d'appui, exposé au malheur de toutes parts, comme tu le ferais, toi qui connais les règles du devoir ? Sans prendre garde à moi, des hommes indignes poursuivront avidement cette fille sans protecteur, de même que d'impurs Soudras cherchent à surprendre la tradition révélée du Véda : et si, soutenue par tes hautes vertus, je refuse de la leur livrer, ils l'enlèveront par violence comme les corneilles viennent dérober l'offrande du beurre clarifiée jusque sur l'autel !

» Quand je verrai ton fils indigne de toi-même et ta fille tombée entre les mains d'êtres pervers, alors, méprisée que je serai dans le monde et me reconnaissant à peine moi-même au milieu d'hommes arrogants, ah ! je mourrai certainement, ô brahmane ! Sans aucun doute, délaissés par moi comme par toi, ces deux faibles êtres succomberaient bientôt, semblables à des poissons jetés hors de l'eau. Ainsi tous trois à la fois, tu l'entends, nous périrons faute de tes secours... tu dois donc me laisser partir.

» C'est le plus grand bonheur pour les femmes, même quand elles ont des enfants, de marcher avant tout dans la route honorable où elles suivent leur époux : ainsi l'ont entendu les hommes versés dans la connaissance des devoirs. Je vais donc abandonner ce fils et cette fille... J'ai naguère abandonné mes proches ; ma vie même, je la sacrifierai à cause de toi, ô brahmane ! Ne l'emporte-t-elle pas sur toute espèce d'offrandes et de mortifications, de pénitences et de pieuses largesses, la persévérance que met la femme à vouloir constamment le bien-être de son époux ? Ce devoir que je veux accomplir, c'est le devoir le plus élevé, digne objet de désir, cause de bonheur pour toi et aussi pour ta race !

« Des enfants, des amis, des richesses, on les désire en vue de son salut dans les calamités, et on a droit de désirer une épouse dans la même vue. Car les sages l'ont ainsi pensé, ni la famille entière, ni la postérité n'est comparable à soi-même (1)... Consens donc, brahmane, à ce que je vais faire... sauve-toi par toi-même ! Laisse-moi partir, ô homme vénérable, mais protège mes deux enfants !

« Une femme ne peut être mise à mort, comme s'expriment les hommes qui connaissent les règles du juste (2). On dit que les Râkchasas ne les ignorent pas ; celui-ci ne va donc pas me tuer. S'il y a un droit de mort sur les hommes il est douteux qu'il existe sur les femmes... par conséquent, toi, ami du juste, tu dois me laisser aller ! J'ai joui de bien des avantages ; j'ai accompli mon devoir, j'ai obtenu de toi une postérité qui m'est chère... La mort ne sera pas un tourment pour moi. Après t'avoir donné des enfants, après avoir vieilli à tes côtés et satisfait sans cesse à tes désirs, il m'est permis de prendre fermement ma résolution.

« Quant à toi, homme vénérable, quand tu m'auras perdue, tu prendras une autre femme, et de nouveaux devoirs te seront imposés. Il n'y a point de crime pour les hommes s'ils prennent plusieurs femmes, tandis que c'est une grande faute pour les femmes d'aller au delà d'un premier époux. Réfléchis sur tout cela, ô brahmane, et pense que le sacrifice de ta propre personne serait tout à fait digne de blâme... Hâte-toi aujourd'hui de te sauver toi-même, sauve aussi ta famille et tes deux enfants ! »

Après ces paroles de la brahmine, son époux l'embrassa tendrement et ils laissèrent couler des larmes, brisés qu'ils étaient par le malheur.

Entendant les plaintes excessives de ses parents désolés, la jeune fille se sentit toute pénétrée de douleur ; elle leur tint ce langage :

(1) Le barde indien a mis en ce passage dans la bouche de la brahmine dévouée la justification du plus complet égoïsme ; il a répété dans des vers que nous avons omis le conseil peu moral et peu philosophique de tout sacrifier à son propre salut, qui est inscrit dans le code de Manou, liv. VII, dist. 213. Voici la sentence concernant les devoirs du prince : « Pour remédier à l'infortune, qu'il garde avec soin ses richesses, qu'il sacrifie ses richesses pour sauver son épouse, qu'il sacrifie son épouse et ses richesses, pour se sauver lui-même ! »

(2) Dans la guerre même, les Aryas de l'Inde épargnaient les femmes. Il en est des exemples dans les légendes héroïques, ainsi dans celle de Râma (voir le livre Ier du *Râmâyana*, lect. 27 et 28, éd. Schlegel).

« Pourquoi donc, dans votre profonde affliction, pleurez-vous comme des gens sans aucun appui? Ecoutez ma voix, et vous reprendrez courage. C'est en toute justice que je puis être sacrifiée par vous, cela n'est pas douteux : en me sacrifiant comme je dois l'être, sauvez par moi seule tous les autres!

» On désire une postérité dans cette pensée qu'elle vous sauvera : le temps en est venu! avec mon aide, surmontez la calamité présente, comme on traverse la mer sur un vaisseau... L'enfant (poutra) est nommé ainsi par les sages, parce qu'il délivre de l'infortune en ce monde et après la mort, et parce qu'il cause le salut de toute manière. Les ancêtres d'une famille désirent toujours obtenir une postérité de filles. J'opérerai la délivrance qu'ils en attendent, en sauvant présentement la vie de mon père.

» Oui, si tu t'en allais dans un autre monde, ô mon père, ce jeune enfant, mon frère, ne serait pas longtemps sans périr. Quand ce frère n'existerait plus et serait parvenu au ciel, l'offrande aux Pitris ne serait plus accomplie, et ils en seraient contristés... Pour moi, abandonnée que je serais alors par mon père, ma mère et mon frère, je tomberais dans une douleur au-dessus de toutes les douleurs, et je mourrais certainement dans cet état inaccoutumé! Au contraire, si tu restes sain et sauf, ma mère et mon jeune frère n'ont plus à craindre de danger : la prospérité de la famille et la continuation des offrandes sont alors garanties!

» Un fils est un autre soi-même; une épouse est une amie, mais une fille est un sujet d'affliction : délivre-toi de cette affliction et laisse-moi libre dans l'accomplissement d'un devoir! Qu'adviendra-t-il? Du moment où je serai séparée de toi, ô mon père, je ne serai plus qu'une pauvre fille, sans protecteur, errant d'un lieu à un autre... Ainsi, que je sois la libératrice de toute la famille, je recueillerai certainement les fruits de l'acte difficile que j'aurai accompli! Mais que tu veuilles partir en me délaissant, ô le meilleur des brahmanes, je serai au comble de la misère. Ah! épargne-moi cette dure extrémité! Sauve donc ta propre personne pour nous, pour ta race et par amour du devoir : sacrifie-moi seule, qui dois être sacrifiée! C'est un acte qu'il est nécessaire de faire... ne laisse point passer le temps qui nous presse!

» Hélas! y aurait-il une misère plus grande que la nôtre, quand tu t'en serais allé au ciel, et que nous serions errants comme des chiens, forcés de demander notre nourriture à la main d'autrui? Mais que tu échappes à ce pressant péril avec tes proches; pour moi, je survivrai

en ce monde avec une gloire impérissable, et je serai en possession du bonheur! Par suite de ce don que j'aurai fait de moi-même, les Dévas et les Pitris, ainsi la tradition nous l'a-t-elle appris, seront comblés de joie en continuant à recevoir de toi l'eau des libations! »

Après avoir entendu cette longue suite de réflexions lamentables, le père, la mère et la fille fondirent tous trois en larmes. En les voyant tous pleurer, le jeune fils, bel enfant à l'œil épanoui, se mit à bégayer doucement ces paroles : « Ne pleure point, mon père! ne pleure point, ma mère, ni toi, ma sœur! » Et aussitôt le visage riant, il sauta gaiement tour à tour auprès de chaque personne. Puis, tout à coup prenant un brin d'herbe, il cria d'un air joyeux : « Avec cela je vais tuer ce Râkchasa, le mangeur d'hommes! » A ces mots articulés avec peine par l'enfant, ses parents, qui étaient plongés dans la douleur, furent saisis d'une joie profonde (1).

« Il en est temps, » pensait alors Kountî, et aussitôt elle s'avança dans l'appartement auprès d'eux; par ses paroles, comme par une ambroisie céleste, elle les rappela à la vie qui semblait leur échapper.

« Je veux savoir en toute vérité, leur dit Kountî, quelle est la cause de l'infortune qui vous accable. Quand je la connaîtrai, je ferai en sorte de l'éloigner de vous, et, s'il est possible, de la repousser entièrement. »

Le brahmane répondit à la vénérable princesse qu'il ne connaissait pas :

« Le langage que tu tiens, ô vertueuse pénitente, est celui qui convient aux gens de bien. Mais l'infortune qui nous frappe, il n'est pas donné à un homme de l'éloigner de nous...

(1) « Astyanax, dans Homère, jouant avec le panache du casque de son père qui va mourir, ne présente ni un spectacle plus naïf, ni un contraste plus touchant. Mais le cri de l'enfant du brahmane, voulant combattre avec le brin d'herbe le géant meurtrier de sa famille, vibre plus puissamment dans le cœur. Astyanax joue avec la mort qu'il ne voit pas; l'enfant du brahmane la brave et la défie pour sauver son père; l'instinct n'est plus seulement de l'instinct dans le poëme indien, il est déjà de la tendresse, de l'héroïsme et de la sainteté. Homère n'est que pittoresque, le poëte indien est spiritualiste. » Ainsi s'exprime au sujet de la sublime naïveté de ce passage M. de Lamartine qui a résumé en quelques pages (Ve entretien, 1856, pp. 331-330) l'histoire du brahmane informé : « Petit drame philosophique et moral, » comme il l'appelle, « ressemblant plus à un apologue humain qu'à un chant épique. »

» Dans le voisinage de cette ville habite un Râkchasa, du nom de Baka, maître tout-puissant de la contrée et de sa capitale. Nourri de chair humaine, cet être pervers, qui est doué d'une force gigantesque, gouverne avec pleine autorité la contrée tout entière, et nous n'avons rien à redouter des hommes d'autres pays. Il a été établi qu'il recevrait pour sa nourriture un tribut d'une mesure de riz, de deux bœufs et d'un homme. Il vient lui-même le prendre, et il s'en retourne. Les habitants d'Ekatchakrâ sont tenus de fournir, tour à tour, au géant cette pâture, et une alternative si fatale pour eux dure déjà depuis plusieurs années. Quand quelques hommes font des efforts pour s'y soustraire, le Râkchasa les tue avec leurs femmes et leurs enfants, et ensuite les dévore.

» Quant au roi du pays qui habite dans une hutte de roseaux (1), il ne s'inquiète point d'une telle calamité : faible d'intelligence, il ne fait aucun effort pour y porter remède et pour rendre à ses peuples une sécurité perpétuelle. C'est pourquoi, dans l'infortune où nous sommes tombés, nous éprouvons maintenant le plus dur des tourments.

» C'est notre tour qui est venu aujourd'hui pour la ruine de notre famille ; je dois donner moi-même un homme et des aliments en tribut ! Je ne connais aucune ressource pour acheter quelque part un homme, et je ne puis aucunement consentir à livrer une personne qui m'est chère. Je n'aperçois aucune voie pour échapper à ce Râkchasa ; je suis comme submergé dans un immense océan d'afflictions et de malheurs... Eh bien, je me rendrai avec tous mes proches auprès du Râkchasa, et puis il nous dévorera tous ! »

La vénérable Kountî parla ainsi au brahmane :

« Non, tu ne dois point être si abattu par suite de cette vive crainte ; je sais, en ce moment, un moyen assuré pour que tu échappes au Râkchasa !

« Tu n'as qu'un fils encore jeune ; tu n'as qu'une fille encore chaste et pure. Je ne puis approuver que tu laisses partir ces deux enfants et ta fidèle épouse. J'ai cinq fils, ô brahmane ! L'un d'eux ira trouver le cruel Râkchasa et lui porter le tribut de nourriture. »

A l'instant le brahmane répondit à Kountî :

« Non, par amour de la vie, je n'y consentirai point assurément ; je

(1) Le rajah des Kitchakas n'était pas en état de défendre ses sujets de religion brahmanique contre la férocité des indigènes anthropophages. V. Ch. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. I, p. 661-665.

n'exposerai point pour moi-même la vie d'un brahmane et d'un hôte(1)! Y a-t-il, parmi les familles inférieures de naissance ou dans les classes exclues du droit sacré, l'exemple d'un homme qui se soit sacrifié lui-même ou qui ait sacrifié son fils pour un brahmane? Je pense que je dois bien savoir ce qui vaut le mieux pour moi : certes, ma propre mort est préférable à la mort d'un brahmane; car celle-ci est un crime énorme pour lequel il n'y a point d'expiation... Quand, cette fois, je serais cause de la mort de ce brahmane, même avec son consentement, je ne vois pas de pardon possible pour une action aussi criminelle : immoler un homme qui est entré dans sa maison, et y a demandé asile, faire mourir un suppliant, ce sont des actes inhumains et cruels condamnés par les sages! Que personne ne se rende coupable d'une action répréhensible, ni d'une violence quelconque : tel est le précepte que des hommes magnanimes des temps anciens ont donné touchant les époques de détresse publique. Oui, mourir avec ma femme est le meilleur parti que je puisse prendre aujourd'hui! Quant au meurtre d'un brahmane, non, je n'y consentirai jamais! »

Kountî repartit sur le champ :

« C'est un dessein inébranlable que j'ai formé, ô homme respectable : il faut sauver à tout prix les brahmanes! Certes, un seul de mes fils ne cesserait pas de m'être cher quand même j'aurais cent fils. Mais il n'est point de danger pour mon enfant : ce Râkchasa est impuissant à lui donner la mort. Mon fils est plein de force et de courage, instruit dans les prières sacrées, déjà couvert de gloire! Il ira présenter au Râkchasa le tribut de nourriture, et il se sauvera lui-même... C'est là ma résolution arrêtée. Déjà, plus d'une fois, ce héros a vu et combattu de semblables géants doués d'une force redoutable et d'une stature énorme, et plus d'une fois, il les a étendus par terre.

» Cependant, brahmane, il ne faut en dire mot à personne : car on poursuivrait avec un empressement curieux mes enfants qui sont désireux avant tout de s'instruire. Et si mon fils lui-même le faisait savoir à quelqu'un sans l'autorisation de son maître spirituel, il commettrait une action réprouvée par la vraie science; ainsi l'ont pensé les sages! »

(1) Il ne faut pas oublier que les cinq Pândavas voyageaient sous le déguisement de brahmanes, afin qu'on ne les reconnût pas pour les chefs d'une race royale persécutée : quand ils ne vivaient pas de leur chasse, ils mendiaient et ils se livraient à l'étude des textes sacrés du Véda.

Après que la vénérable Kountî eut ainsi parlé, le brahmane et son épouse furent pénétrés de joie, et rendirent hommage à des paroles semblables en suavité à l'ambroisie divine. Puis Kountî et le brahmane dirent ensemble à Bhîma, fils de Vâyou : « Va, et fais ainsi! » Et lui de répondre à tous deux : « Je le ferai! »

Quand Bhîma eut fait la promesse de se rendre auprès du géant Baka, tous les Pândavas qui avaient été recueillir des aumônes revinrent à la demeure du brahmane. Ayant appris la résolution de son frère, l'aîné des fils de Pândou, Youdhichthira, entra seul secrètement dans l'habitation, et interrogea ainsi Kountî :

« Quelle est donc l'entreprise, dit-il à sa mère, que veut tenter aujourd'hui Bhîma si redoutable par sa force? Est ce avec ton consentement, ou bien de son propre mouvement qu'il prétend agir? »

« C'est sur mon ordre, ô dompteur des ennemis! lui répondit Kountî, qu'il accomplira un grand devoir pour le salut d'un brahmane et pour la délivrance de cette ville! »

« Pourquoi donc, dit alors Youdhichthira à sa mère, pourquoi as-tu exigé un effort aussi rude et aussi difficile! Tu le sais, les sages n'approuvent pas le sacrifice d'un enfant. Comment peux-tu livrer ton propre fils en faveur d'un autre? Tu as commis, par cette promesse, une transgression des lois de ce monde.

» Bhîma, au bras de qui nous devons tous de vivre présentement en sécurité et d'espérer la conquête du royaume que des hommes vils nous ont enlevé, — le robuste guerrier au souvenir de qui Douryodhana ne trouve pas de sommeil pendant des nuits entières,— le héros dont la bravoure nous a sauvés de l'incendie de la maison de laque et de bien d'autres calamités, — celui grâce à qui nous voyons cette terre féconde recouvrée un jour par nous, et la postérité de Dhritarâschtra enfin détruite, — c'est celui-là même que tu as résolu de sacrifier, en cédant à je ne sais quelle pensée! Est-ce que ton esprit aurait été troublé par nos malheurs, et ton intelligence affaiblie? »

Kountî répondit à son fils aîné :

« Youdhichthira, tu ne dois pas à ce sujet causer de la peine à ton frère Bhîma... Sache-le bien, je n'ai pas arrêté ce dessein par suite d'un affaiblissement d'intelligence. Nous avons, mon fils, habité avec bonheur en ces lieux, dans la demeure de ce brahmane, inconnus aux enfants de Dhritarâschtra, traités avec égards et libres de toute affliction. Telle est la marque de reconnaissance que j'ai songé à lui donner, ô mon fils : et d'ailleurs c'est un homme excellent auprès de qui

une bonne action n'est jamais perdue et qui fera bien au delà de ce qu'un autre aurait fait pour lui!

» Après que j'ai vu la force extraordinaire que Bhîma a montrée lors de l'incendie de la maison de laque et dans sa lutte avec Hidimba, j'ai une entière confiance dans ses succès : la force du bras de Bhîma est aussi grande que celle de dix mille éléphants. Non, il n'y a point d'autre homme comparable à ce Ventre-de-Loup, par qui vous avez été, vous autres, mes fils, avec votre stature d'éléphants, portés hors de la ville de Bâranâvata : seul, sans doute il triompherait dans un combat du plus intrépide des guerriers. A peine venait-il de naître, il est tombé de mon sein sur la pierre d'une montagne et, à cause de la pesanteur son corps, le rocher a été broyé par ses membres.

» La force de Bhîma m'est donc bien connue d'avance, ô fils de Pandou! Quand j'ai formé le dessein de rendre service à ce brahmane, je ne me suis point décidée par passion, par ignorance ou par folie; mais c'est avec intelligence du devoir que ma résolution a été prise. Deux avantages vont en résulter pour nous, ô Youdhichthira! Le droit de la reconnaissance pour l'hospitalité reçue, et l'accomplissement d'un acte de grande vertu.

» Le Kchattriya qui viendra en aide à un brahmane dans une circonstance quelconque parviendra dans des mondes fortunés. Quand au Kchattriya qui sauve de la mort un autre Kchattriya, il atteindra dans ce monde et dans les autres à une gloire immense. Les guerriers qui portent secours à un Vaiçya sur cette terre se concilient certainement l'amour des créatures de tous les mondes... Ainsi m'a instruite le bienheureux Vyasa qui prévoyait toutes les vicissitudes de la vie humaine, et c'est pourquoi je veux qu'il en soit fait ainsi! »

Alors le plus âgé des Pândavas dit à la vénérable Kountî :

« Oui, ma mère, tu as arrêté un dessein mûri d'avance avec sagesse; tu l'as fait par pitié pour un brahmane en détresse. Certainement, quand il aura abattu ce géant mangeur d'hommes, Bhîma ira partout pour la cause des brahmanes, parce que tu es prise de compassion pour eux! Cependant, afin que les habitants de cette ville ne le sachent pas, il importe, ma mère, de parler à notre hôte et de l'instruire avec soin de notre situation! »

La nuit s'étant écoulée, Bhîma, fils de Pandou, prit avec lui des aliments, et se rendit au lieu où se trouvait Baka, le mangeur d'hommes. Quand il eut atteint la forêt du Râkchasa, il l'appela par son nom en lui présentant la nourriture.

Excité par la voix de Bhîma, le géant accourut enflammé de colère jusqu'à l'endroit où celui-ci s'était arrêté. Il s'avança avec sa haute stature, ébranlant le sol par le fracas de sa marche, l'œil en feu, le regard redoutable, les cheveux et la barbe teints de sang, la bouche fendue jusqu'à ses oreilles aiguës comme des coquillages, contractant ses sourcils qui se dressaient comme trois crêtes sur son front, et mordant avec force des lèvres épaisses.

Quand il vit Bhîma avalant en sa présence les aliments qu'il apportait, le Râkchasa ouvrit des yeux énormes et s'écria avec fureur : « Qui est donc cet insensé qui dévore à mes yeux la nourriture préparée exprès pour moi, comme s'il voulait aller au plus tôt dans la demeure de Yama? »

A ces mots, Bhîma se mit à rire, et il continua à manger en tournant le dos au Râkchasa, sans prendre garde à lui. Le géant poussa un cri effroyable, étendit les deux mains, et courut avec rage sur Bhîma pour le tuer. De son côté, le Pândava Ventre-de-Loup, regardant fixement le géant comme s'il le méprisait, continua son repas.

Saisi d'impatience, Baka vint par derrière frapper sur le dos, de ses deux mains énormes, l'intrépide fils de Kountî. Celui-ci ne leva pas même les yeux sur lui et continua à manger. Alors, porté au comble de la fureur, le Râkchasa saisit un arbre, et il courut de nouveau sur Bhîma pour l'en accabler. Enfin, quand il eut achevé lentement la nourriture, Bhîma, ce taureau des hommes, se lava la bouche et se mit avec joie à engager le combat.

L'arbre que le géant furieux venait de lancer, Bhîma le saisit à son tour de la main gauche comme en se jouant. A cette vue, le monstre se mit à arracher des arbres de toute grandeur et à les lancer contre Bhîma; mais toujours celui-ci les rejeta vers lui. Ce combat épouvantable à coup d'arbres entre le roi des guerriers et le roi des géants causa un affreux ravage dans la futaie de l'immense forêt.

Tout à coup, faisant retentir son nom d'une manière effroyable, Baka courut droit sur Bhîma et saisit de ses deux bras le redoutable Pandava. Le guerrier aux grands bras saisit et étreignit le géant, et le traîna de force malgré sa résistance opiniâtre. Traîné violemment par Bhîma et traînant par moments le Pandava lui-même, le monstre mangeur d'hommes fut bientôt accablé d'une profonde fatigue. La terre était agitée par le mouvement de leurs corps, et leurs membres broyaient les arbres de la forêt aux troncs énormes. Quand il vit les forces du Râkchasa épuisées, Bhîma Ventre-de-Loup le renversa par

terre et l'y tint comprimé avec les deux genoux. Puis, lui serrant le dos fortement avec un seul genou, il lui saisit la gorge avec le bras droit, et, du bras gauche s'emparant du vêtement qui couvrait ses flancs, il pourfendit le Râkchasa qui exhala des cris épouvantables. Le sang coulait à flots de la bouche de cet être féroce, quand Bhîma eut déchiré son corps. Peu après Baka, dont tous les membres étaient brisés, rendit le dernier souffle de vie en faisant entendre des sons affreux, comme s'il était le roi des montagnes.

Epouvantée par ce bruit, la famille du monstre sortit de sa demeure avec tous ses serviteurs. Bhîma, le meilleur des guerriers, rassura ces Râkchasas terrifiés par un tel spectacle, et il les fit rentrer dans leur habitation, à la condition qu'ils ne porteraient plus jamais atteinte à la vie des hommes, sans quoi la mort serait aussitôt leur punition (1)...

Alors le vainqueur, prenant le corps inanimé du géant vorace, alla le jeter près de la porte de la ville, et se retira sans être aperçu. Bhîma se hâta de rentrer dans l'humble demeure du brahmane, et il raconta de point en point à son royal frère, Youdhichthira, tout ce qui venait d'arriver.

Le lendemain matin, les premiers hommes qui sortirent d'Ekatchakrâ, aperçurent le Râkchasa étendu par terre, baigné dans son sang, renversé sans vie; ils furent transportés de la joie la plus vive. Bientôt tous les habitants de la ville sortirent avec les femmes, les vieillards et les enfants, pour voir le géant mort. Tous furent frappés de stupeur au sujet d'une action tout à fait surhumaine, et ils se mirent à louer les Dévas. Puis, on rechercha de qui le tour était venu la veille pour fournir au monstre sa pâture accoutumée. Quand on eut reconnu que c'était celui du pauvre brahmane, on se rendit en hâte auprès de lui et on l'interrogea.

Accablé de questions à différentes reprises, mais voulant garder le secret de ses hôtes les Pândavas, le meilleur des brahmanes parla ainsi à la foule : « Quand j'étais dans la nécessité de fournir le tribut de nourriture et tandis que je pleurais avec les miens, un brahmane magnanime versé dans les prières du Véda me vit en ce triste état. Après m'avoir fait des questions sur mon infortune et sur la détresse de cette ville, cet excellent brahmane me consola et me dit en souriant : « C'est

(1) La tradition suppose que les Râkchasas de ce pays, prenant tout à coup des mœurs plus douces, entretinrent désormais des relations pacifiques avec les habitants d'Ekatchakrâ.

» moi qui irai porter à cet être pervers les aliments qui lui sont dus, et » quant à moi, ne concevez aucune crainte ! » Il prit en effet la nourriture et se rendit à la forêt de Baka... C'est par son bras certainement qu'aura été accompli cet acte si heureux pour les hommes ! »

A ces mots, tous les assistants, brahmanes, guerriers, laboureurs et artisans, furent au comble de la surprise et de la joie, et ils offrirent à Brahmâ un sacrifice solennel ; puis la foule émerveillée rentra dans la ville.

LES POURANAS.

MONUMENTS DE LA POÉSIE COSMOGONIQUE ET THÉOGONIQUE DANS L'INDE.

Les Pourânas de l'Inde appartiennent à cette catégorie d'écrits que l'on consulte aujourd'hui avec une juste curiosité comme les archives un peu confuses de civilisations éteintes au centre du continent asiatique. Cosmogonies et théogonies, traditions et mythes, mœurs et lois, métaphysique et poésie, tels sont les éléments qu'ils contiennent et entassent dans leurs vastes proportions. Fournir un riche formulaire de tout dogmatisme et de toute légende aux sectateurs de Vichnou, ainsi qu'à ceux de Çiva, dont les religions étaient à droit égal héritières de l'antique Brâhmanisme, telle est la destination de la plupart de ces livres identiques de sujet comme de nom.

On se pique de notre temps d'une sorte d'éclectisme littéraire, comme il n'y en a d'exemple dans l'histoire intellectuelle d'aucun siècle : chaque nation semble avoir fait abandon de quelques-uns de ses droits de propriété dans le monde de l'art. Le même sentiment de complaisante justice et d'impartiale urbanité, on l'a transporté à certains égards dans l'étude des littératures antiques. Ainsi s'est produite une sorte de renaissance orientale, analogue, dans les travaux d'érudition qu'elle a provoqués, au mouvement scientifique qui s'opérait il y a trois siècles sous l'influence des idées et des formes grecques : seulement le second mouvement qui se poursuit encore est renfermé dans les régions de la science, et n'a

étendu que rarement et faiblement son action dans le domaine général des lettres. Sollicite-t-on pour les œuvres du génie oriental la bienveillance ou l'arbitrage du public européen? il les accueille, et c'est son droit, avec quelque défiance; il veut être satisfait dans ses exigences d'habitude avant de consentir à en faire l'examen, avant même d'accepter les jugements et les suffrages de la critique.

Une telle présomption étant facilement admise en faveur des Pourânas, nous avons hâte de déclarer sur quelles autorités seront fondés nos aperçus analytiques et critiques touchant ces poëmes qu'on n'avait pu jusqu'ici juger que fort imparfaitement. Ce sont les travaux de deux savants qui, au milieu du XIX[e] siècle, ont donné une grande impulsion aux études indiennes, Eugène Burnouf en France, Wilson en Angleterre, ayant laissé l'un et l'autre des livres tirés des sources par un labeur consciencieux et qui n'ont pas vieilli avec le cours des années. Parmi les écrits qui ont droit à cette glorieuse exception, vient se ranger la belle édition que M. Eugène Burnouf a donnée du plus célèbre des Pourânas (1), le *Bhâgavata,* un des grands monuments de la littérature sanscrite. Il mourut malheureusement avant d'y avoir mis la dernière main. C'est un tribut de reconnaissance en même temps qu'une dette envers la science dont nous nous acquittâmes à la veille de sa mort, en signalant ce bel ouvrage aux lecteurs du *Correspondant* (tome XXX, avril-mai 1852).

(1) *Le* BHAGAVATA POURANA *ou Histoire poétique de Krichna*, traduit et publié par M. Eugène Burnouf, membre de l'Institut, professeur au Collége de France, etc. Paris, Imprimerie royale, t. I, 1840; t. II, 1844; t. III, 1847. — L'édition qui est imprimée dans le double format in-folio et in-4° donnerait, dans un quatrième volume, la fin de l'ouvrage indien; il entrait dans les intentions de son habile interprète de consacrer un cinquième volume à des mémoires et à des commentaires explicatifs du fond même de ce Pourâna. — En 1882, M. Hauvette-Besnault, de l'*Ecole des Hautes Etudes*, s'est chargé de préparer la publication des trois derniers livres du *Bhâgavata*.

Le *Bhâgavata Pourâna,* dont M. Burnouf a mis au jour le texte et la traduction, mérite à lui seul un examen détaillé qui en fasse découvrir toutes les richesses historiques : religion, philosophie, mysticisme, usages, poésie. Car, c'est sans contredit l'œuvre la plus complète concernant Vichnou ; elle le glorifie sous le nom de *Bhagavat,* ou « Bienheureux » par excellence, « possesseur de toutes les perfections, » celle de ses épithètes que l'on regarde comme la plus vénérée et la plus sainte. Vichnou, « envisagé sous toutes ses faces, y est l'objet d'un hymne qui ne s'interrompt que pour passer d'un attribut déjà décrit à un attribut nouveau, dans la contemplation duquel la foi du poëte trouve la matière de chants religieux et philosophiques. » La seconde personne de la triade populaire des Hindous y est considérée dans ses diverses manifestations, mais avec plus de complaisance sous la figure de Krichna, héros et pasteur comme Apollon. Si l'incarnation de Vichnou, caché en Krichna sous l'apparence trompeuse d'un homme, est la huitième dans l'ordre de ses grandes incarnations, c'est celle qui a frappé davantage le peuple et qui a obtenu le premier rang : « Les incarnations de Hari, dit le *Bhâgavata* (1), sont sans nombre, comme les mille canaux qui sortent d'un lac inépuisable ; » mais, tandis que les êtres supérieurs du monde divin, les Richis, les Manous, les Dévas, les Pradjâpatis ou Chefs des créatures « ne sont que des manifestations des parties détachées de l'Esprit, Krichna seul est Bhagavat tout entier. » C'est d'ailleurs, au jugement unanime des indianistes, le *Bhâgavata* qui exerça sur les opinions et les sentiments du peuple une influence plus directe et plus forte qu'aucun autre livre du même titre : l'histoire moderne de l'Inde justifie en quelque manière la foi enthousiaste avec laquelle son auteur l'appelle « le plus mystérieux des Pourânas, celui auquel appartient en propre l'excellence, l'essence des Védas réunis, qui est sans pareil, le flambeau de l'Esprit suprême (2). »

(1) Livre I, chap. 3, st. 26 et 28.
(2) Livre I, ch. 2, st. 3. V. liv. II, ch. 1, st. 8.

L'œuvre tout entière a dû sa grande popularité en partie à son dixième livre qui expose la légende de Krichna et qui a été de préférence traduit ou imité dans toutes les langues de l'Inde; il a passé dans un poëme hindoui admirablement traduit par M. Théodoret Pavie.

On aperçoit d'un premier coup d'œil ce que devrait être l'examen approfondi d'une œuvre aussi vaste que le *Bhâgavata ;* cependant, nous nous en tiendrons à une appréciation historique et critique de ce livre encyclopédique et des livres les plus remarquables qui composent le cycle entier des Pourânas. C'est le savant éditeur du *Bhâgavata* qui nous en a suggéré la pensée et fourni les moyens dans les préfaces des trois premiers volumes où il a consigné les conclusions partielles du travail qu'il a fait subir à une si grande masse de textes poétiques.

Retracer succinctement les investigations dues à la sagacité de ce critique éminent, suffirait, sans doute, pour convaincre les bons esprits de la valeur de l'œuvre qui en a été l'objet. Mais, pourquoi ne pas mettre en ligne de compte les jugements de la critique la plus avancée dans les écoles d'Angleterre et d'Allemagne sur le *Vichnou Pourâna* et sur les autres Pourânas qui sont les mieux connus? Rattacher aux opinions de M. Burnouf celles de MM. Wilson et Lassen, qui se sont occupés activement de la même étude (1), c'est prendre les questions d'histoire et de critique dans leur plus haute généralité.

(1) H. H. Wilson, professeur de sanscrit à l'Université d'Oxford, bibliothécaire de la Compagnie des Indes, etc. *The* VISHNU PURANA, *a system of hindu mythology and tradition*, translated from the original sanscrit and illustrated by notes derived chiefly from other Puranas. London, 1840, pp. XCI. 704, in-4°. — Consulter en outre plusieurs mémoires du même savant sur les principaux Pourânas dans le *Journal de la Société asiatique du Bengale*, et dans le journal de celle de Londres.

Voir aussi Chr. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tome Ier p. 478, suiv. (Bonn, 1847). — Au tome IV de cet ouvrage (1861, page 599), Lassen a bien voulu reconnaître que le présent mémoire, imprimé en 1852, résumait exactement les principales recherches sur la littérature pouranique.

Deux grands faits sont acquis à la science relativement aux étonnantes compositions que l'Inde nous a léguées sous le titre collectif de *Pourânas*, c'est-à-dire : « Histoires ou légendes *antiques*. » D'une part, ces productions qui sont les plus vastes et les plus populaires de la poésie des Hindous, ont la double destination du symbole et de l'histoire : la variété surprenante de fictions et d'aventures qu'elles renferment accuse la diversité des sources où leurs auteurs ont puisé; l'ampleur de la plupart de ces œuvres, dont on compte jusqu'à dix-huit, atteste la surabondance de vie littéraire que l'intelligence indienne a possédée jusque dans les siècles de notre moyen âge; enfin, la célébrité dont elles jouissent encore dans tous les rangs de la population brahmanique dérive incontestablement de ce qu'elles renferment l'expression fidèle des idées religieuses qui ont prévalu dès un temps reculé dans une grande partie de l'Inde. Ajoutez à cela que nulle part ailleurs le Vichnouïsme n'a été exposé avec autant d'étendue, ni formulé avec autant de puissance. C'est, il est vrai, la conception indienne du panthéisme qui est la philosophie et l'âme des Pourânas; mais le Dieu de ce panthéisme, mis en scène dans ses plus glorieuses incarnations, devient le centre de l'action épique; il est véritablement le héros toujours agissant et faisant agir des êtres fragiles et passagers dans un monde de formes illusoires. Il y a bien quelque grandeur dans la poésie qui chante, sans perdre haleine, un véritable système de philosophie et de mythologie, dont les abstractions sont rendues vivantes par la manifestation de l'Esprit suprême dans plusieurs existences humaines et dans une multitude de phénomènes cosmiques.

D'autre part, l'âge moderne des Pourânas n'est aucunement méconnaissable : la nature des notions mythologiques et la manière de les exposer, le mysticisme des sectes vichnouïtes à tous ses degrés de rêverie ou d'extravagance, le remaniement des traditions héroïques, l'élégance raffinée ou l'exaltation du style nous les présentent comme des productions relativement modernes, par rap-

port à tant de documents considérables et parfaitement authentiques qui appartiennent à un autre âge de la langue sanscrite.

Observons tout d'abord que ces données, si sommaires qu'elles soient, reçoivent des applications infiniment utiles dans les études générales d'histoire et de chronologie : c'en est assez pour qu'on évite désormais le retour de ces méprises ou de ces erreurs qu'on a si souvent répétées depuis quatre-vingts ans sur le fond et sur la date des Pourânas. N'étaient-ils pas, pour les uns, des œuvres vénérables d'une fabuleuse antiquité ; pour les autres, des compilations ébauchées hier, sans valeur réelle, sans portée historique? Ces exagérations, dans un sens opposé, provenaient des préoccupations étrangères au sujet sous lesquelles on étudiait naguère les monuments des peuples anciens. Un savoir plus profond en a fait justice sans peine et sans colère.

Quel est donc, aux yeux de la science contemporaine, le prix véritable des Pourânas? Ces œuvres modernes de la poésie sanscrite ont été édifiées sur un fonds antique : elle y a conservé en substance l'histoire des révolutions religieuses de l'Inde depuis une époque très reculée, celle du naturalisme des Védas, jusqu'à la formation des grandes sectes entre lesquelles s'est partagé le Brahmanisme et qui existent encore à cette heure ; elle leur a confié la lettre des plus anciennes traditions et des histoires héroïques qui n'avaient jamais cessé d'être chères à l'esprit indien. Envisagés dans leurs matériaux, les Pourânas sont, par conséquent, des dépôts authentiques de croyances, de connaissances et de faits remontant à une haute antiquité, et, si l'on considère l'âge de leurs sources, c'est-à-dire des légendes qui en ont été le premier noyau, ces immenses récits ont porté à juste titre le nom d'anciens. En dépit de ce que l'imagination de leurs auteurs a brodé sur le tissu de traditions d'un âge bien antérieur, en dépit des fictions nouvelles dans le cadre desquelles elles les a enveloppées, c'est un fonds primitif et traditionnel de mythes et d'aventures que le génie moderne des Hindous a résumé ou amplifié dans ce corps vraiment énorme

de compositions métriques. L'idée dominante, le principe d'unité entre des matières si diverses et quelquefois si disparates, c'est l'adoration du Dieu souverain succédant à tous les autres, c'est l'enseignement de son culte plus parfait et plus efficace que tous les cultes connus.

Les Pourânas, qui sont au nombre de dix-huit, présentent tous sans exception le même caractère, et à peu de chose près la même ordonnance. L'épithète qui les désigne individuellement est formée du nom de la divinité qui passe pour avoir promulgué l'ouvrage, ou qui figure dans cet ouvrage comme l'objet d'un culte spécial ou exclusif (1). Bien que les noms de Çiva, d'Agni, de Vâyou, de Brahmâ soient inscrits en tête de plusieurs de ces livres, il n'en faut pas moins reconnaitre que l'adoration de Vichnou est la matière des Pourânas les plus célèbres, et même qu'elle est le but ordinaire des poëtes qui font tourner à la gloire de ce dieu les légendes inventées de prime-abord en l'honneur d'une autre divinité (2).

Il est en outre dans ces livres un intérêt qu'on a mis heureusement en valeur au début des études raisonnées entreprises sur leur texte : c'est l'enseignement littéraire que la critique occidentale ne

(1) Le *Brâhma Pourâna* est ainsi nommé de ce que Brahmâ l'aurait révélé au sage Mâritchi ; au contraire, le *Bhâgavata* tire son nom de Bhagavat ou Vichnou, à la louange duquel il est consacré.

(2) Les plus considérables de ces œuvres pouraniques sont décidément vouées à la glorification de Vichnou : tels sont le *Brâhma*, le *Pâdma*, le *Vichnou*, le *Mârkandéya*, l'*Agni*, le *Varâha*. Par contre, le Çivaïsme domine exclusivement dans le *Vâyou* ou *Çiva pourâna*, dans le *Linga* et le *Skanda*, qui n'ont pas atteint la même renommée que les premiers. Enfin, il est des Pourânas, tels que le *Koûrma*, le *Vâmana*, le *Matsya*, qui ont la nature d'œuvres mixtes, où les légendes çivaïtes ont dépassé de beaucoup l'histoire vichnouïte de l'une des incarnations du Dieu en tortue, en nain, en poisson, qui avait été le premier prétexte de la compilation. Quant aux autres Pourânas, le *Narada*, le *Bhavichya*, le *Brahma-Vaïvarta*, le *Garouda*, le *Brahmânda*, ils paraissent être des compilations d'un ordre tout à fait inférieur.

peut manquer d'y puiser. On l'a deviné, et même on l'a déjà reconnu, ils vont devenir, pour ainsi parler, le chronomètre d'après lequel les vicissitudes du développement littéraire de l'Inde seront désormais éclaircies. Or, au point de vue de l'art, il est d'une haute importance de juger où ont abouti les derniers efforts d'un grand peuple cherchant l'expression rajeunie de ses croyances.

Notre premier soin sera de montrer l'importance des Pourânas, comme dernier terme des compositions littéraires qui se sont imposées universellement dans l'Inde. Après cette espèce d'enquête, qui mettra en évidence les points généraux de chronologie acquis à l'histoire de la littérature sanscrite, nous reviendrons expressément aux Pourânas, et nous nous attacherons au genre de leur rédaction et aux particularités de leur style. Nous n'oublierons pas que les Pourânas sont avant tout pour la conscience indienne des livres religieux, symboliques et historiques, aussi bien que la plupart des œuvres que l'on possède dans la langue sacrée de l'Inde. Il sera par conséquent indispensable d'indiquer plus d'une fois les liens qui ont uni toujours, et si étroitement, le sort des lettres à celui des doctrines.

§ Ier.

DESTINATION DES POURANAS.

Toute création de l'art et de la poésie se rattache invinciblement, dans l'Inde, au système religieux qui est l'âme de sa constitution sociale ; on ferait donc fausse route si l'on isolait un seul instant le mouvement littéraire des transformations que ce système a subies. A peine les bases du Brahmanisme furent-elles jetées, grâce à l'ascendant d'un culte public fondé sur les Védas, il s'établit dans l'Inde, soumise à un même symbole et à un même régime politique, une tradition légale dont l'empire s'étendit à tous les rangs du peuple et à tous les faits de la vie. La caste sacerdotale, qui était la caste savante, ne se dessaisit jamais du droit d'interpréter

ou de modifier cette tradition, qui faisait la force de la société indienne, comme le culte des ancêtres faisait celle de la société chinoise.

Le Brahmanes créèrent eux-mêmes une littérature qui fit suite aux chants sacrés d'origine antique, fondements des pratiques journalières comme des rites solennels de la religion ; ils s'ingénièrent à fournir à l'esprit et à l'imagination des Hindous un aliment incessant et varié dans de grands recueils destinés à résumer leurs croyances et leurs lois, leurs généalogies et leurs légendes. Ils ont puisé grande force dans l'amour de la tradition qu'ils ont su inspirer à leurs peuples : ne les a-t-on pas vu se rejeter avec passion vers l'antiquité, pour la défense de ses croyances et aussi de ses institutions, contre un grand système novateur, raisonneur, niveleur, le Bouddhisme ? Après qu'il eut triomphé de ce redoutable adversaire, et qu'il l'eut forcé à porter son prosélytisme hors des frontières de l'Inde, le Brahmanisme fit retour sur lui-même, et il se fortifia de deux manières, en réhabilitant puissamment encore une fois la tradition et en créant de nouveaux cycles littéraires.

La science brahmanique, conviée à ce travail, ne transigea point directement avec les classes auxquelles les chefs de la société politique avaient interdit, dès l'origine, la lecture des Védas, et en général des textes sacrés. Sa première et vive sollicitude fut de défendre l'inspiration et l'autorité de ses livres, de rehausser l'éclat de la sagesse dont ils étaient dépositaires : cette restauration de la théologie traditionnelle et orthodoxe s'opéra dans l'intervalle de plusieurs siècles, du VIII[e] au XIV[e] de notre ère, que marquèrent des travaux saillants de philologie et d'exégèse en partie conservés. Pendant ce temps, la science brahmanique s'inquiétait également des moyens de retenir dans les liens de l'obéissance religieuse celles des castes inférieures qui étaient privées de toute prérogative légale, et même de tout droit à l'instruction ; c'est alors qu'elle provoqua la composition d'œuvres poétiques qui enseignassent à la masse du peuple l'histoire de ses ancêtres my-

thiques avec celle de ses dieux : de là l'opportunité des Pourânas, qui prirent place bientôt dans la littérature orthodoxe sans faire partie du corps des écritures sacrées. Cette destination populaire et vulgaire même de si vastes poëmes mérite bien d'être considérée en détail dans sa portée politique.

Les hommes des castes pures ou régénérées au nombre de trois étaient caractérisés par la même épithète de *Dvidjas* ou « deux fois nés, » puisque l'initiation à la loi religieuse était considérée par eux comme une seconde naissance. Or, non-seulement ils avaient accès au texte même des anciens livres, dont l'étude remplissait tout le temps du noviciat avant l'époque de l'investiture brahmanique par la ceinture et le cordon sacré ; non-seulement ils avaient dans les lois de Manou un recueil réservé tout spécialement à leur usage et les initiant à tous leurs droits (1), mais encore ils possédaient dans la grande épopée un code quasi sacré, un cinquième Véda, comme on l'a quelquefois nommé. A part la prérogative que les Brahmanes se sont habilement réservée de faire lire et d'expliquer aux autres la lettre de la loi religieuse, les Kchattriyas et les Vaiçyas, guerriers et artisans, trouvaient dans leur droit identique à sa lecture des titres assurés de supériorité originelle et morale sur le reste de la population.

De fait, le privilége hiératique des castes dominantes ne fut point aboli à la suite des révolutions qui menacèrent l'existence même du Brahmanisme ; mais, fût-il vrai que la connaissance des doctrines et des faits, consignés dans la grande Épopée, n'ait pas toujours été refusée aux hommes des castes inférieures et mixtes (2), satisfaction plus complète fut enfin donnée dans la lecture des

(1) *Mânava-dharma-çâstra.* Liv. I, st. 88-90, st. 103. Liv. II, st. 16, 44, 63, 69, st. 165 169.

(2) Selon le *Bhâgavata* (Liv. I, ch. 4 et 29), le *Bhârata* serait un livre où « le devoir et les autres objets sont enseignés aux femmes, aux Çoûdras et aux autres classes même ; » Vyâsa le composa par pitié pour eux qui ne pouvaient entendre le triple Véda. (*Ibid.*, st. 25 et suiv.).

Pourânas, qui leur offraient les légendes antiques sous une forme appropriée à leurs besoins et à leur goût. Ainsi naquit cette seconde littérature épique qui fait appel à la tradition sacrée, et par son titre et par son contenu : destinée au peuple, elle ne cessa point, toutefois, d'être étudiée et développée sous les inspirations ou sous le contrôle du sacerdoce brahmanique. Il faut entendre le langage que tiennent les Richis, au début du *Bhâgavata*, quand ils demandent au barde, qui leur est montré comme un pilote sur l'océan, la narration des anciennes histoires (1) :

« Dans l'âge de Kali, où nous sommes, la vie est généralement de peu de durée ; les hommes sont indolents ; leur intelligence est lente, leur existence difficile ; bien des maux les accablent.

« De tant de récits, où sont recommandés de si nombreux devoirs, et qu'il faut entendre séparément, que ton esprit rassemble ici la substance et raconte, pour le bonheur des êtres, ce récit qui donne à l'âme un calme parfait ! »

Les récits des Pourânas sont mis dans la bouche, non plus seulement de sages et de patriarches comme ceux des légendes épiques, mais de *Soûtas* ou d'écuyers, compagnons et panégyristes des princes et des hommes de caste guerrière. Ce nom désigne une classe de chantres qui récitaient l'histoire des dieux et des héros, et qui exerçaient cette fonction par droit de naissance : ils figurent déjà dans les deux épopées sanscrites, et rien n'empêche de penser que ces *aèdes* aient accompagné sur le champ de bataille les Kchattriyas, dont ils célébraient ensuite les actions ; il y aurait donc, dans la dénomination générique de *Soûtas*, une réminiscence d'un âge de luttes et de combats, où l'ardeur martiale de la race conquérante ne s'était pas encore éteinte dans les spéculations de

(1) Liv. I, chap. I, st. 10-11, st. 16 et suiv. V. *Ibid.* ch. 3, st. 43 : « Ce fut lorsque Krichna, avec la loi, la science et les autres vertus, eut regagné sa demeure, que ce soleil des Pourânas se leva dans l'âge Kali pour les hommes privés de lumière. »

la théosophie (1). Seulement, si les bardes, ainsi nommés, sont chargés du récit dialogué des Pourânas, il est entendu, pour les Indiens, qu'ils n'en sont pas les auteurs, mais simplement les collecteurs et les narrateurs. Le fond de ces livres passe toujours pour inspiré ; celui qui les a rédigés ou promulgués, c'est toujours le même Vyâsa qui a communiqué aux hommes les *Védas*, les *Brahmanas* et les *Oupanischads*, ainsi que le *Mahâbhârata*.

Vyâsa a composé le *Bhâgavata*, afin de rendre hommage à Vichnou plus expressément qu'il ne l'avait fait dans la grande Bhâratide. Le *Soûta* ou barde, qui expose le poëme, l'a appris dans une assemblée royale, de la bouche de Çouka, fils de Vyâsa lui-même. Mais, aux yeux des croyants, Vyâsa est-il autre chose qu'un narrateur d'un rang secondaire ? Il tient de Nârada l'histoire de Bhagavat que ce Dieu lui-même avait racontée à Brahmâ. Évidemment, Vyâsa, « l'éditeur humain » (qu'on nous passe le mot) de cette espèce de révélation, cachait à lui seul le nom des véritables auteurs à leurs propres contemporains. Ainsi était satisfaite la propension ou, pour mieux dire, l'avidité du peuple pour le merveilleux ; ainsi était assurée la prépondérance de la caste sacerdotale, son influence décisive sur la source unique de l'instruction populaire. Cette caste savait bien qu'elle ne courait aucun danger pour elle-même en jetant de tels livres dans les rangs de ceux qui n'avaient pas lu : elle ne disait pas tout, et elle gardait la clef des choses qu'elle jugeait bon de dire.

C'est en raison de ces vues, toujours présentes à l'esprit des défenseurs du Brahmanisme, que les Pourânas ont pris tout d'abord et conservé éminemment la caractère d'œuvres didactiques : l'enseignement religieux et mythologique, c'est leur but commun à tous ; sur ce terrain, ils offrent une sorte de concordance, tandis qu'ils varient notablement de l'un à l'autre dans la partie légen-

(1) Voy. la préface de M. Burnouf au tome I du *Bhâgavata*, p. XXXIII. — Les *Soûtas* étaient versés dans tout ce qui concerne l'art de la parole, à l'exception du Véda. *Bhâgav.* I, ch. 4, st. 13.

daire. Les doctrines et les traditions, que reproduisent les Pourânas, remontent, pour la plupart, jusqu'à l'origine même de la société indienne ; il n'y a point mensonge de la part du poëte à déclarer le *Bhâgavata* égal aux *Védas*, formé de leur essence et de celle des *Itihâsas* ou narrations épiques (1). Mais elles apparaissent dans les Pourânas sous la forme qu'elles ont prise dans les siècles intermédiaires entre la haute antiquité et le moyen âge ; c'est ainsi qu'on a lieu de présumer que plusieurs d'entre elles ne seraient pas moins anciennes, quant au fonds, que le IIIe siècle avant l'ère chrétienne (2). Il en est tout autrement de leur rédaction écrite, que nous possédons, sous la désignation uniforme de Pourânas. Selon toute vraisemblance, la rédaction en est moderne, d'après toutes les considérations qu'a suggérées l'étude de leur texte et de leur contenu ; car, il est de fait que, si les plus considérables d'entre les Pourânas ne remontent pas, dans leur forme actuelle, au delà du XIIe ou du XIIIe siècle, les moins étendus, qui sont incontestablement des œuvres d'abrègement et de compilation grossière, descendent jusqu'à des temps très rapprochés de nous.

En poursuivant attentivement cet ordre de recherches, on est parvenu à découvrir, qu'il a existé deux espèces de Pourânas : les uns, les plus anciens, formant jusqu'à six recueils différents ; les autres, nouveaux par rapport à ceux-ci, et distribués en plus grand nombre d'ouvrages distincts. Les premiers se composaient surtout d'éléments cosmogoniques et héroïques ; ils renfermaient les généalogies détaillées des dynasties et des races dominantes : on en rapporterait la première rédaction aux *Soûtas*, à ces bardes écuyers qui mêlaient les chansons de geste aux histoires divines. Les seconds Pourânas ont été produits par l'amplification des premiers ; cependant, en raison de la place qui devait y être faite à des fictions nouvelles, à des inventions étranges, ils ont été dé-

(1) *Bhâgav.* Liv. I, chap. 3, st. 40-41. Liv. II, chap. 1, st. 8.
(2) Voy. la préface de M. Wilson au *Vishnu Purana*, p. LXIII.

pouillés d'une partie des listes généalogiques et des données chronologiques qui appartenaient en propre à leurs modèles. Quand on a remanié la matière des Pourânas, bien des traditions d'un caractère héroïque et d'une forme épique auront été transportées dans le *Mahâbhârata*, et remplacées par des légendes qui n'avaient guère qu'un but moral et religieux (1) : s'il est resté des débris d'histoire dans leur seconde rédaction, l'œil exercé de la science européenne doit les y chercher à grand'peine. Les Pourânas, plus anciens, étaient des collections de documents, faites sans critique, il est vrai, mais du moins très fidèles ; on ne peut les comparer avec plus de justesse qu'aux écrits des premiers Logographes grecs ; seulement, dans l'Inde, la critique ne revint point plus tard à la charge, et une littérature historique ne sortit point de la Logographie (2).

Selon toute apparence, nous n'avons plus rien de la première forme de ces légendes pouraniques : nous n'en pouvons plus juger que par les compositions détachées qui en ont recueilli l'importance et la célébrité. Mais qu'est-il nécessairement arrivé dans le remaniement des mêmes légendes ? C'est que l'esprit nouveau des religions indiennes s'est fait jour aux dépens de leur fond primitif, par conséquent de leur vérité à titre de mythes et de symboles ; or, l'adoration de Vichnou a, en quelque façon, absorbé à son avantage exclusif la meilleure partie, historique et dogmatique, des Pourânas modernes. Ce qui revit dans ces gigantesques poëmes, c'est la religion traditionnelle des Hindous, mais accrue de symboles relatifs à la divinité de Vichnou ou à celle de Çiva, ainsi qu'aux rites inventés par leurs sectateurs. Ici s'est produit un étonnant syncrétisme, par l'ascendant duquel les poëtes compilateurs ont fait tourner la plupart des histoires antiques, en l'honneur des dieux favoris des populations au milieu desquelles ils écrivaient.

(1) Burnouf, préface du tome I, p. XXXVI.

(2) Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tome I, p. 481.

Ce que nous avons dit jusqu'ici des Pourânas prouve assez l'autorité de la tradition dans l'Inde ; on la recherche, ou l'invoque comme antique et vénérable, alors même qu'on l'altère. Malgré la pression que leurs convictions ardentes devaient exercer sur l'esprit des auteurs, les compilations poétiques, dites Pourânas, ont été à leur tour des véhicules de la tradition religieuse. Mais il n'est pas moins vrai qu'elles rendent témoignage à la tradition littéraire de l'Inde brahmanique. Qu'on interroge avec lenteur et sagacité leur style et leur contenu, leur témoignage apparaît à cet égard si fidèle, si exprès même, qu'on peut sans crainte y chercher des notions historiques sur la succession des œuvres sanscrites, qu'on peut même y saisir un fil conducteur à travers les siècles littéraires de l'Inde jusqu'à la période de l'hymnologie des Védas.

Dérivant de recueils qui ont d'abord possédé la destination d'archives héroïques, les Pourânas sont remplis d'allusions à des monuments de tout âge ; bien qu'ils ne reproduisent pas la lettre des Védas, ils relèvent en maint passage des livres originaux de l'antiquité védique ; ils conservent en quelques endroits, avec fidélité, le souvenir des dieux de la nature et le merveilleux qui avait rehaussé leurs premières légendes parmi les tribus aryennes de chasseurs et de bergers. En d'autres endroits, ils redisent les aventures des familles guerrières, ils résument ces généalogies consignées plus amplement sous le titre de *Vanças* et de *Gotras* dans les deux épopées, surtout dans le *Mahâbhârata* : il serait même exact de dire que ce grand poëme est la source principale et bien reconnaissable de tout ce que la plupart des Pourânas renferment d'historique (1). Ajoutons qu'ils ne sont pas moins riches en rapprochements avec les traités de jurisprudence qui étaient entrés dans le cadre de la littérature sacrée, élargi à diverses reprises, d'après les besoins des grandes époques.

(1) Voy. Lassen, ouvr. cité, p. 481-485. — Wilson, préface, p. LVIII, et p. 460 du *Vishnu Purana*. — Le *Bhâgavata* (Liv. I, ch. 5, st. 3) appelle le *Bhârata* « trésor de toutes les choses utiles. »

Ainsi les Pourânas se présentent comme des compléments tardifs, comme des résumés populaires des œuvres qui avaient créé le système brahmanique ou qui en avaient assuré la perpétuité : prières et liturgies, méditations philosophiques, traditions chantées, codes politiques et religieux des nations indiennes, tels sont autant d'ouvrages dont ils dénotent la transmission séculaire, et dont ils viennent attester à leur tour l'existence légale.

Assurément, c'est déjà un assez grand profit pour la science que de pouvoir, à la lumière de semblables documents, établir un classement général parmi les œuvres innombrables de la littérature sanscrite, et les ranger de proche en proche dans un certain rapport d'âge, à défaut de dates vraiment fixes et précises (1). On n'a pas de peine à se figurer les œuvres de l'esprit indien comme formant une seule et même échelle, dont les Védas occupent le sommet, et les Pourânas la base : au milieu vient se placer l'histoire chantée par les rhapsodes brahmanes sous forme de récits épiques, les *Akhyânas* et les *Itihâsas*. On voit ainsi se dessiner trois périodes littéraires qui ont une analogie frappante avec les trois périodes entre lesquelles se partage la succession des religions et des cultes de l'Inde. La vérité des synchronismes est ici placée fort au-dessus de rapprochements qui ne seraient qu'hypothétiques : « Dans l'Inde, » dit M. Burnouf (t. I, préface, p. CXV), le développement de la » littérature est parallèle à celui de la religion, dont les monuments » écrits sont, pour toutes les époques, les plus grandes productions » du génie brahmanique. »

En effet, à une troisième phase des religions indiennes correspond une troisième classe de productions littéraires, dont la composition postérieure est indéniable ; les poëmes pouraniques dont nous avons jusqu'ici essayé d'assigner l'âge, et de définir le sujet et les tendances. Les Pourânas sont les organes d'une religion qui s'est élaborée après la période mythico-héroïque des croyances

(1) Voir ci-dessus notre *Introduction*, t. IV, pp. 38-47.

indiennes ; ils consacrent la prédominance d'une seule divinité sur toutes les autres ; ils donnent une figure sensible au mysticisme effréné des sectes qui la proclament ; ils sont surchargés de légendes qui s'adressent autant à l'imagination qu'à l'intelligence du croyant. Leur langage, comme leur esprit, atteste un nouvel et ardent travail des poëtes pour approprier d'anciennes histoires aux dogmes qui ont prévalu à la suite des luttes ou des transactions religieuses.

Il vaut certes la peine d'examiner à la faveur de quelles circonstances ont vu le jour de si volumineux recueils de poésie religieuse, fruits d'une seconde expansion du génie épique dans le même pays.

Il n'y eut pas, en effet, une seconde période dans l'histoire de l'épopée grecque, comme dans celle de l'épopée indienne, et voici pourquoi une semblable rénovation fut impossible en Grèce. Tandis que la littérature de l'Inde a toujours été religieuse, la poésie grecque s'est bientôt émancipée de l'autorité directe du sacerdoce national, alors même qu'elle s'est inspirée du sentiment religieux ; après les temps de sa perfection classique, elle est devenue une affaire d'érudition et de goût littéraire, sans revendiquer la mission de célébrer des croyances. Quand l'Hellénisme fut menacé dans son existence même par le Christianisme, ce fut la philosophie qui prit sa défense et qui prétendit animer d'une vie nouvelle la mythologie qu'Homère avait chantée. La poésie ne fut donc pas appelée à créer une autre littérature mythologique en vers. Force nous serait de remonter à l'enfance de la poésie hellénique pour trouver des œuvres qui entrent en parallèle avec les Pourânas. Ce seraient, entre toutes les productions connues, les poëmes cosmogoniques et théogoniques attribués à Hésiode et à l'école de la Béotie, ainsi qu'à Épiménide de Crète et Aristée de Proconnèse, pour ne point parler des mystérieuses poésies sorties des écoles orphiques ; ce seraient encore les Titanomachies, œuvres du Cycle épique mises sous le nom d'Eumèle et d'Arctinus. La cul-

ture littéraire de la Grèce n'offre donc point de ce côté de véritables synchronismes avec celle de l'Inde.

On expliquerait mal l'origine des Pourânas, si l'on s'en tenait uniquement à ce besoin de résumer, de compiler, qui s'empare des peuples dans les périodes décroissantes de leur littérature et de leur science : il faut se représenter le Brahmanisme dans son œuvre d'organisation sociale, il faut le suivre dans son histoire, dans sa géographie même, pour se rendre raison de si nombreux remaniements des mêmes légendes qui ont été opérés en des temps et en des lieux fort divers, comme les textes pouraniques en font foi.

Dans les quatre derniers siècles de l'antiquité profane, la religion brahmanique n'avait pas cessé de perdre du terrain devant le Bouddhisme, qui s'était fortifié sous la protection de quelques princes puissants ; cependant, bien que réduite à fuir de plusieurs États, un moment éclipsée par sa rivale, elle avait toujours conservé sur le sol même de l'Inde quelques asiles, où ses trésors de poésie héroïque furent préservés de toute atteinte. Dès lors, il se fit vraisemblablement un travail qui tendait à populariser, en les abrégeant ou en les condensant, les traditions mises jusque-là avec un respect religieux sous la sauvegarde des écritures sacrées. Les Brahmanes favorisèrent cette tendance, tout en surveillant la confection des poëmes, qui allaient devenir livres symboliques entre les mains de l'immense majorité des Hindous, sans distinction de castes. Les premières collections pouraniques ne furent autre chose que des résumés de tout ce qui formait l'histoire merveilleuse des Aryas et de leurs Dieux, des castes et des dynasties, à partir de périodes si reculées qu'elles échappent à tout calcul. Donner au peuple des Pourânas, c'était lui fournir les seules annales auxquelles il pût ajouter foi et porter intérêt. Puis il advint, quand les populations brahmaniques prévalurent de nouveau dans les pays de l'Inde, d'où elles avaient expulsé les Bouddhistes, qu'elles se répandirent bientôt après au delà des limites qu'elles n'avaient encore franchies en aucun temps, en suivant le même

mouvement qui avait de temps immémorial porté la civilisation du nord-ouest au sud-est. A chaque halte que fit le Brahmanisme en établissant son influence sur les côtes orientales et méridionales de l'Inde, il s'opéra dans sa littérature, toute de tradition, une sorte de renaissance ; le remaniement d'anciens ouvrages produisit de nouveaux traités en tout genre, exégèse des Védas, philosophie, grammaire, recueils de contes. Seulement, ces productions conservèrent le cachet des lieux où vivaient leurs auteurs, et c'est ainsi que les Pourânas, qui furent de ce nombre, gardent l'empreinte, non-seulement des cultes qui étaient en faveur à une époque déterminée, mais encore des mœurs et de l'esprit des contrées où ils ont été recomposés. Rien de surprenant, d'après cela, qu'une certaine nouveauté de conception ait marqué les anciens mythes reproduits dans les poëmes pouraniques qui appartiennent à ces restaurations partielles du Brahmanisme ; rien d'étonnant non plus que la scène des événements antiques et même fabuleux ait été transportée sans scrupule du nord de l'Inde dans le midi (1).

Ce coup-d'œil jeté sur les progrès que la civilisation des Aryas a faits au sud de l'Inde, on s'explique plus facilement l'accroissement qu'ont pris des œuvres du genre des Pourânas ; on comprend comment elles ont pu grandir en nombre et en étendue, jusqu'à former, dans la seconde rédaction qui nous est seule connue, la masse de seize cent mille vers, ainsi que s'accordent à le dire les polygraphes indiens. Les plus anciens Pourânas ont été comme une première assise sur laquelle on a bâti une littérature mythologique, devenue pyramidale, malgré l'espace étroit de ses fondements : les nouveaux Pourânas, enrichis d'ornements, surchargés d'invocations, ont quelque ressemblance avec ces pagodes de Mahâbalipouram, bien connues du voyageur, qui se composent d'étages d'un diamètre égal à celui de leur base battue par les flots, et qui sont couronnées jusqu'au faîte de gracieuses sculptures.

(1) Burnouf, préface du tome III, p. XXVIII-XXXI.

Partout la curiosité de la foule devait être satisfaite ; toujours la ferveur des sectaires devait se produire sous l'autorité d'anciennes fables. Ce n'était pas trop d'une légende poétique pour donner à des lieux tout modernes de pèlerinage et d'ablutions sacrées la consécration d'une mystérieuse antiquité. L'esprit religieux des populations avait à tous ces égards tant d'exigences, qu'il s'est produit dans une même langue, mais dans des localités distinctes, une série considérable d'œuvres ayant autant de ressemblance dans leur exposition que dans leur sujet.

Les dix-huit Pourânas ont été l'œuvre de plusieurs écoles de poëtes, et ils ont été mis au jour dans des contrées fort diverses. Il en est quelques-uns, toutefois, qui ont acquis dans l'Inde une popularité universelle, eu égard à leur ampleur, à leur plan encyclopédique, ainsi qu'au talent de leurs auteurs : de ce nombre sont le *Vichnou,* l'*Agni,* le *Vâyou,* et surtout le *Bhâgavata Pourâna.* La date de la collection entière de ces livres répond au moyen âge des peuples occidentaux : la plupart ont été rédigés du XIIe au XVIe siècle de notre ère. Au jugement de M. Wilson, qui a été à même de manier en ce genre de nombreux manuscrits, le IXe ou le Xe siècle est la date la plus ancienne que l'on puisse assigner à celui d'entre eux qui est plus pur comme compilation, le *Mârkandéya*, ainsi appelé de ce que l'histoire est rapportée par le sage ou prophète de ce nom (1). Le *Vichnou Pourâna* serait antérieur, peut-être, au XIIe siècle, mais ne remonterait pas au delà du VIIIe : le *Bhâgavata*, qui est une œuvre d'érudition autant que d'inspiration, et qui a en partage une véritable supériorité de style, serait une œuvre du XIIIe siècle rapportée au nom individuel de Vopadéva (2).

Qu'on sache bien, cependant, que des indices tout extérieurs ne suffisent pas pour qu'on prononce sur l'âge des œuvres poura-

(1) Le *Mârkandéya* a été publié en 1862 dans la *Biblioth. indica*.

(2) Voir la préface de Wilson au *Vishnu Purana*, p. XXXVI, p. XXXI, p. LXXI-II. — Burnouf, *Bhâgavata*, préface du tome I, p. XCVI-CIII.

niques : ce ne sont point, par exemple, les plus récentes qui renferment seules la liste complète des dix-huit Pourânas ; il paraît que cette liste a été insérée après coup dans le texte de chacune d'elles, afin d'en assurer d'autant mieux l'autorité. C'est donc une de ces interpolations obligées et conventionnelles qui ne peuvent faire préjuger l'âge d'un écrit. En faisant l'analyse des grands Pourânas, Wilson déclare que le texte actuel de quelques-uns de ces livres n'est pas authentique, puisqu'il ne répond pas au contenu d'un véritable Pourâna (1).

S'il est dans les textes mêmes des notions qui serviront un jour à établir entre les Pourânas une sorte de chronologie, ce sont bien celles qui ont trait à l'origine et aux progrès du Vichnouïsme. On n'a pas de peine, en effet, à remarquer de l'un à l'autre plus ou moins d'exaltation, et même de violence, dans la manière de glorifier le dieu nouveau et de vanter les pratiques de son culte. Ainsi, l'absence d'un esprit de secte ardent et fanatique augmente singulièrement la valeur historique et doctrinale du *Vichnou Pourâna ;* la vie de Krichna, qui en remplit le Ve livre, est traitée avec une sobriété et une simplicité qui font contraste avec les récits qu'en font le *Brâhma* et le *Bhâgavata*. Par contre, on rapporterait à une branche toute moderne du Vichnouïsme le *Brâhma-Vaïvarta*, où sont accumulées des aventures puériles sur l'enfance de Krichna, sur ses amours avec les *Gopîs* ou bergères du pays de Bradj (2). Les Pouranistes n'ont, du reste, rien négligé pour donner le change

(1) Les Indiens énumèrent de même au nombre de dix-huit les *Oupapourânas*, ou Sous-Pourânas, compilations mesquines inférieures en âge comme en composition aux poëmes qui traitent des mêmes sujets et qui leur ont servi de modèles. — Voy. la préface de Burnouf, tome I, p. LXXXIX, et celle de Wilson, p. LV.

(2) Voy. Wilson, préface du *Vishnu P.*. p. LXIV-XXI, p. XL-LI. Le poëme, dit *Harivança*, et qui est l'histoire spéciale et détaillée de Krichna, se rapproche beaucoup plus des Pourânas que du *Mahâbhârata* auquel il sert d'appendice. (Voy. Wilson, *Ibid.*. p. LVIII). M. Langlois l'a traduit entièrement en français avant que le texte en fût imprimé. (1835, 2 v. in-4°).

à la foule sur l'âge des fables vichnouïtes mêlées à des traditions aryennes ; mais faudrait-il, en conséquence, accueillir avec une égale défiance tous les mythes insérés comme anciens dans les Pourânas ? Quand on a fait la part d'un mysticisme novateur qui se trahit toujours dans l'exposition même, on reconnaît aisément dans chaque ouvrage la même source traditionnelle d'un grand cycle d'histoires divines et humaines, et d'ailleurs, suivant la remarque de M. Burnouf, tirée de l'étude du *Bhâgavata* (1), « les modifica-» tions qu'a subies le vieux système indien se sont faites par voie » d'addition plutôt que par voie de substitution, et elles ont con-» servé, avec une rare fidélité, les éléments anciens sur lesquels » elles travaillaient, et qu'elles ne pouvaient altérer impunément. »

Il ressort assez des considérations que nous venons de résumer que la lecture des Pourânas ne peut être faite dans un but scientifique et critique sans de minutieuses précautions. Qu'on se figure l'interprète européen sans cesse aux prises avec des obscurités de toute nature, subtilités philosophiques, fictions étranges, allégories mythologiques, enchevêtrement des composés indiens, caprices d'une langue qui tantôt se raidit dans une concision dogmatique, tantôt se joue et se dilate dans un pléonasme continuel de mots et d'images ; que l'on considère tout ce qu'il a fallu de patience et d'habileté, de sagacité et d'intelligence aux traducteurs du *Vichnou Pourâna* et du *Bhâgavata*, pour s'emparer de la pensée orientale, pour la dégager de ses formes luxuriantes, pour en assouplir l'expression, suivant la logique des langues occidentales, ce ne sera que justice de mettre leurs beaux travaux parmi les plus remarquables de l'érudition moderne.

(1) Préface du tome I, p. CXX.

§ II.

MATIÈRE ET REMANIEMENT DES POURANAS.

L'intérêt historique qui s'attache à l'étude des Pourânas ne pouvait être mieux caractérisé qu'à la faveur d'un rapprochement, en prenant pour terme de comparaison la longue série des œuvres capitales du génie indien. Mais ces grands poëmes ne méritent pas moins d'être considérés en eux-mêmes, et ce sera le complément naturel de notre travail, que de faire ressortir l'intérêt littéraire que présente leur lecture.

Eu égard à la nature de leur sujet et aux circonstances de leur rédaction, les Pourânas, tels que l'Inde nous les a transmis, ne sont pas des œuvres originales produites d'un seul jet. Rédigés une première fois à titre d'annales héroïques et mythologiques, ils ont été remaniés et amplifiés en vue des besoins intellectuels et moraux des peuples de la péninsule indienne. Ce n'est pas la partie la moins attrayante de notre tâche, que de retracer avec une netteté concise les voies qu'ont suivies les Pouranistes pour servir les intérêts de sectes vraiment puissantes et pour concilier à leur poésie un succès littéraire qui allât jusqu'à la popularité.

Considérons tout d'abord comment le sujet des Pourânas s'est prêté aux innovations hardies que les bardes de l'Inde moderne y ont introduites. A vrai dire, aucune matière ne leur laissait plus de liberté que ce fond si ample de mythologie héroïque, qui avait été résumé antérieurement sous le titre de Pourânas. Les faits d'histoire y avaient reçu, comme dans les sections les plus récentes de l'Épopée, une enveloppe mythique ; ils y étaient mêlés à des fictions conformes à l'esprit des cultes entés tour à tour sur la religion védique comme sur une même souche. Qu'ont fait les derniers poëtes ? A l'exemple des anciens chantres de la nature, et sur le modèle des poëmes narratifs et didactiques postérieurs aux Védas, ils ont créé à leur tour une poésie moitié historique, moitié

hiératique, qui fût en harmonie avec la foi des populations gagnées au Vichnouïsme : de là une tendance à tout agrandir, à tout compléter, à la condition, tantôt de résumer beaucoup, tantôt de mettre des fictions tout à fait neuves sous l'autorité de fictions plus anciennes. Les premiers auteurs de Pourânas s'étaient bornés à y faire entrer comme éléments principaux la cosmogonie, l'histoire et la géographie des Aryas, d'accord avec la tradition nationale et le système brahmanique : de ce genre étaient les textes légendaires dont il est question plus d'une fois dans les *Brâhmanas* du Véda. Les Pouranistes du second âge ont ajouté à ce fond nécessaire de leurs compositions des éléments mythologiques, et même des éléments spéculatifs.

A une première époque, la critique indigène n'avait attribué aux Pourânas que cinq signes ou caractères distinctifs, *pancha-lakshanâni :* la création des mondes, leur destruction, les généalogies, les règnes des Manous, les actions des familles royales, telles étaient, d'après le plus ancien vocabulaire sanscrit (*l'Amara-Kocha*, I, ch. I, sect. 5, v. 6), les matières principales renfermées dans un de ces livres de cosmogonie et d'histoire. Mais quand la métaphysique, comme aliment du mysticisme indien, eut fait invasion dans ces mêmes livres, à l'occasion de leur remaniement, elle n'y prévalut qu'en portant dommage à la tradition historique. C'est alors que l'on en vint à distinguer dix signes dans la composition des Pourânas, amplifiés dans un sens aussi bien philosophique que théologique. On serait autorisé à les énumérer ainsi, d'après quelques textes (1) : création et création secondaire, existence et gouvernement des Manous, idée des œuvres et histoire des races royales, anéantissements périodiques et délivrances finales, éloge de Hari (Vichnou) et glorification de tous les autres Dévas. Il doit être entendu que toutes ces matières ne se présentent pas dans un

(1) V. le *Bhâgavata* (liv. II, chap. X, st. 1-7) et les autres textes que M. Burnouf a commentés ingénieusement pour définir les grands Pourânas (tome I, Préface, p. XLVI-L.

ordre déterminé, mais qu'elles sont contenues implicitement dans le corps de l'écrit.

Veut-on retrouver les éléments primitifs des grands Pourânas *(Mahâpourânas)*, comme on appelle le *Bhâgavata* et quelques autres, on est tenu d'en retrancher toutes les parties qui s'y sont introduites et développées par une sorte d'accroissement artificiel, en d'autres termes, les éléments spéculatifs. Il en est ainsi des caractères dont les Indiens ont donné une explication mystique : la cause, les œuvres, la délivrance, l'affranchissement, l'éloge des dieux ; sujets vraiment nouveaux, qui seraient énoncés, en langage européen, sous les noms de métaphysique, de théologie et de morale. Puisqu'il est de fait que les Pourânas jusqu'ici analysés appartiennent la plupart à cette seconde classe par leurs signes distinctifs, il devient clair que le cadre des légendes pouraniques est demeuré comme un champ immense ouvert à toutes les fantaisies de l'imagination poétique et à toutes les hallucinations de la ferveur religieuse.

La prophétie n'a-t-elle pas été un des procédés en quelque sorte familiers qui ont contribué notablement à la confection des Pourânas ? Il ne fallait pas grande habileté chez leurs auteurs pour tirer parti d'un genre de merveilleux qui avait déjà donné tant d'extension à la matière épique. Se fondant sur l'inspiration divine des œuvres qu'ils vont promulguer, ils mettent dans la bouche des personnages de la haute antiquité des prédictions fort claires sur la succession des rois de l'âge Kali, sur les événements qui s'étaient accomplis après l'âge des héros témoins des incarnations des dieux. En évoquant d'une manière fantasmagorique les noms d'anciens sages et prophètes, tels que Nârada et Markandéya, les Pouranistes rattachent les religions nouvelles aux origines mêmes du Brahmanisme ; bien qu'en racontant l'histoire contemporaine dans toute sa nudité et tout son prosaïsme, ils donnent à leur récit les couleurs de la prophétie et le ramènent ainsi au ton général des livres inspirés. Il y a évidemment des documents histo-

riques sur les dynasties indiennes à recueillir dans cette partie soi-disant inspirée des Pourânas, ainsi que dans d'autres plus anciennes. Mais rien ne doit manquer aux prédictions qui complètent un livre d'histoire révélée (1) : les grands Pourânas se terminent par un tableau du dépérissement de toutes choses et de leur destruction finale, c'est-à-dire de l'anéantissement de l'univers créé, terme de ses révolutions, ainsi que de la lutte des puissances divines. Plus la science religieuse se propageait par une diffusion naturelle sous forme de légendes, plus le poëte était tenu d'en justifier les titres par le don d'avenir, comme d'en reporter les sources aussi loin que possible dans un passé fabuleux.

Mais envisageons de plus près la composition des Pourânas, sans perdre de vue quel prétexte, ou si l'on veut, quelle raison de haute politique en a été l'origine : l'instruction du peuple dans les classes inférieures aux trois classes privilégiées. On se demandera sans doute comment ces poëmes ont renfermé des digressions si étendues, et surtout si savantes, puisqu'ils devaient devenir une lecture familière et attrayante pour tous les rangs de la société et même pour les femmes. Mais n'oublions pas que, licence une fois donnée aux poëtes de puiser aux sources les plus vénérées, ils ont bientôt innové largement, comme s'ils voulaient créer une littérature qui se suffît à elle-même ; leur tâche a été d'autant plus facile qu'ils avaient directement accès aux œuvres immenses que le vulgaire ne lisait pas, et qu'ils trouvaient dans la foi enthousiaste des masses, dans leur religiosité insatiable d'impressions, des motifs toujours nouveaux de développements et d'amplifications.

Que les Pouranistes aient célébré des idées et des fictions étran-

(1) La collection des dix-huit Pourânas ne renferme-t-elle pas un *Bhavichya Pourâna* ou légende de l'avenir. description de ce qui se passera dans les périodes futures ? C'est une œuvre qui a la prétention d'être prophétique, mais qui ne fait que répéter, sans aucun mérite particulier, plusieurs des sujets déjà traités dans les autres livres de la même classe. — Voir la Préface citée de Wilson, p. XXXIX-XL, p. XXVII-VIII.

gères à celles de la haute antiquité, c'est ce que montre une simple comparaison de leurs poëmes avec les Védas ou avec les monuments épiques des âges antérieurs. Mais, de fait, ils n'ont nié expressément aucun des dogmes du Brahmanisme; ils n'en ont ni attaqué les institutions (1), ni aboli les rites séculaires (2) : c'est d'accord avec son esprit qu'ils ont travaillé à élever l'édifice des religions nouvelles, et à glorifier les pratiques et les pompes par lesquelles elles attiraient la multitude.

§ III.

TRANSFORMATION DES CROYANCES ET DES TRADITIONS.

Les auteurs de Pourânas n'ont été le plus souvent que l'écho des croyances et des opinions qui ont vu le jour pendant les siècles du moyen âge. Interprètes du sentiment de foi et de dévotion qui a concouru à former le Vichnouïsme, ils ont contribué à fixer et même à agrandir le symbole de cette religion. Qu'avaient-ils à faire pour satisfaire pleinement l'ardeur des sectateurs de Vichnou et du peuple qu'ils entraînaient à leur suite? Donner un corps aux mythes sous lesquels ils se figuraient l'apparition et les incarnations de leur Dieu; exalter les merveilles qu'il avait opérées de tout temps et dans tous les mondes, sous forme des dieux grands

(1) La caste sacerdotale n'a pas manqué d'attribuer à Vichnou lui-même une part dans ses anciens triomphes. « Vingt et une fois, Bhagavat a purgé la terre de la race des Kchattriyas, » oppresseurs des Brâhmanes. (*Bhâgavata*, liv. I, chap. III, st. 20.)

(2) L'ascète, livré au culte de Bhagavat, chante encore dans le style des stances védiques une invocation au Soleil, qui reproduit à peu près la *Savitrî*, dont la récitation figure parmi les préceptes de Manou (liv. II, st. 77-78) : « Nous adorons la lumière bienfaisante et supérieure au ciel » du divin Soleil qui a créé de sa pensée l'univers, et qui, l'ayant pénétré » de son énergie, contemple l'âme individuelle en proie au désir, et donne » le mouvement à l'intelligence. » (*Bhâgavata*, liv. V, chap. VII, st. 13.)

et petits, adorés avant lui, mais réputés désormais ses inférieurs. A ce compte, la mythologie du Vichnouïsme grossissait à vue d'œil et au gré de la foule toujours impatiente : le syncrétisme, dont les les poëtes faisaient usage, revendiquait sans scrupule l'histoire tout entière du Brahmanisme, et en faisait gloire au puissant Bhagavat, à l'Esprit, se révélant après tous les Dévas comme leur aïeul et leur maître, mais s'abaissant avec amour jusqu'à l'homme sous la figure de Krichna, fils de Vasoudéva et de Dévakî. Toutes les fois que Vichnou, incarné dans un corps d'homme ou d'animal, aura remporté une victoire, Brahmâ, Indra, Roudra, les dieux, les déesses, les génies célestes viendront s'incliner devant lui et l'adorer chacun à son tour, lui récitant une stance d'hommage (1).

Le panthéisme qui était en germe dans les cosmogonies des *Brâhmanas* védiques et dans les théogonies de l'épopée, avait pris dans ses développements successifs les caractères essentiels de l'idéalisme : il déborda de toutes parts dans les rhapsodies des *Soûtas* portées à travers la Péninsule et sur toutes les côtes de l'Inde. Tout ce qu'il y avait de tendances spéculatives dans la vie intellectuelle des Aryas s'est manifesté surabondamment dans la constitution du Vichnouïsme comme religion mystique. Les Pourânas nous apprennent à quel point ce travail s'est naturellement accompli, comment il s'est insinué dans l'esprit des peuples, sans cependant détruire dans les classes ouvrières de la société indienne tout sentiment d'activité pratique, et quelle part y ont prise les poëtes légendaires qui en ont trouvé la plus vive expression. La philosophie elle-même est venue en aide à ces poëtes, puisqu'ils ont fait tourner à la louange de leur Dieu ce qu'il y avait dans ses principaux systèmes de conceptions ou d'images favorables à leur dogmatisme panthéistique ; ce que le *Védânta* avait affirmé de l'Esprit, ce que le *Sânkhya* avait dit de l'Ame universelle, ils l'ont dit à leur tour de Bhagavat, et ils n'ont pas même redouté les lon-

(1) Voir par exemple le *Bhâgavata*, liv. VII, chap. VIII, st. 34 et suiv.

gueurs, les hors-d'œuvre, les dissertations, afin de lui faire gloire des qualifications abstraites qui contrastent avec le langage exalté de leurs invocations et de leurs hymnes.

C'est, sans contredit, un des traits les plus frappants qui ressortent de l'histoire critique des Pourânas, que ce mélange de folle superstition et de profond mysticisme, qui se rencontre dans la plupart des chapitres d'un même poëme. Il est infiniment curieux de retrouver, dans des stances toutes chargées d'allusions mythologiques, la langue philosophique de l'école Sânkhya, les termes d'esprit, de nature, de personnalité, de molécules élémentaires, par lesquels elle a défini les principes des choses, et cependant c'étaient les *Sânkhyas* qui avaient tenté un premier effort pour s'affranchir de l'autorité de la révélation; mais Kapila, leur chef, n'était-il pas lui-même une incarnation de Vichnou, révélateur d'une doctrine « où se trouve démontré l'ensemble des principes (1)? » En considérant les procédés éclectiques des chantres du Vichnouïsme, on se fera une assez juste idée de l'engouement passionné que leurs œuvres ont excité parmi les masses dont elles flattaient les penchants sensuels en même temps que les instincts religieux. On découvrira, dans son véritable jour, l'alliance du sensualisme et de l'idéalisme qui a été dans l'Inde une réalité; à ce sujet, nous ne craignons pas d'affirmer que quiconque parcourra une œuvre telle que le *Bhâgavata* sera frappé de l'atroce cruauté qui s'exhale des passages où la bonté de Vichnou semble glorifiée avec le plus d'effusion : que de fois la mollesse des mœurs indiennes s'est alliée à une froide férocité justifiée par la sainteté du but! Partout où il a dominé, le paganisme a mêlé la terreur à la volupté.

Le panthéisme indien se traduit fidèlement dans les Pourânas : quoique sorti des écoles des contemplatifs, il s'y montre dans toute

(1) *Bhâgavata*, liv. I, chap. III, st. 10. L'exposition même de la doctrine est un des objets avoués du IIIe livre de ce Pourâna, et le mythe de Kapila y occupe tout un chapitre, le XXXIIIe et dernier.

la rigueur de ses conclusions et dans toute l'ardeur des extravagances dont il ait jamais été capable. Vichnou s'identifie à tous les Dévas que les Hindous ont jadis invoqués, et à tous les personnages divins de la mythologie indienne; il déclare qu'il est un avec toutes choses, et que Çiva est le même que lui; il ne diffère ni de Brahmâ, créateur des mondes, ni de Brahm, principe suprême, source de toute vie spirituelle et de tout développement cosmique. Si deux hypostases de la triade indienne sont déclarées identiques à Vichnou, la triade est par là même détruite (1).

C'est un fait presque continuel dans la rédaction des Pourânas, que la confusion des légendes de Vichnou avec l'histoire légendaire et mythique de Brahmâ ou de Çiva. Bhagavat, c'est « l'être tout-puissant duquel dérive la création, et qui a tiré de son intelligence le Véda lui-même. » Bhagavat a raconté à Brahmâ sa propre légende, qui a passé par la bouche de Nârada jusqu'à Vyâsa; c'est encore lui qui a donné à Brahmâ le pouvoir de créer, et que Brahmâ glorifie dans un hymne solennel auquel l'Esprit répond (2). Nous ne nous permettrons de citer que deux stances de ce grand hymne :

« Adoration à Bhagavat, à toi qui es le directeur du sacrifice, à toi devant qui je tremble moi-même, pendant qu'assis pour toute la durée de mon existence, sur ce siége révéré de tous les mondes, je me livre à des austérités accompagnées de nombreux sacrifices, dans le désir de m'élever jusqu'à toi!

» Adoration à Bhagavat, au plus excellent des Esprits, qui, s'étant, par un acte de son propre désir, enfermé dans divers corps pour protéger les lois qu'il avait créées, s'est plu, quoique indifférent à toute jouissance, à résider au sein de formes d'animaux, d'hommes et de dieux où habite l'âme individuelle! »

(1) V. la Préface de Wilson, au *Vishnu Pourâna*, p. LX, et l'analyse du *Brâhma* et du *Padma*, au tome V du *Journal de la Société asiatique de Londres*, p. 68, 281, 310.

(2) *Bhâgavata*, liv. III, chap. IX; ib., st. 18-19.

Le narrateur moderne, en s'appropriant les récits qui avaient cours de temps immémorial en l'honneur de Brahmâ, ne prend pas même la précaution de substituer le nom de Bhagavat au sien; il suppose que les Vichnouïtes entendront de leur Dieu tout ce qu'il rapportera de l'Esprit ou *Pouroucha* du *Védânta,* du *Brahmâ* de la même école et de l'*Hiranyagarbha* des Oupanischads. Il lui suffira de dire que tout était pure apparence dans la puissance de Brahmâ, tandis que la nature de Vichnou seule est vraiment éternelle. La divinité de Bhagavat est latente dans celle de tous les êtres que les hommes aient jamais honorés d'un culte : l'Être suprême est un dans ses incarnations, malgré la diversité des vêtements dont il s'enveloppe (1). Sa providence s'est étendue à tous les âges du monde; à chacun des règnes des sept Manous correspondent des apparitions de Bhagavat sous un nom particulier et avec un rôle spécial; car c'est toujours lui qui les inspire, les anime, les soutient, les conseille (2). L'incarnation de Vichnou en poisson est placée sous le règne du sixième Manou; mais elle fait intervenir Satyavrata, pieux roi qui sera le Manou de l'âge suivant. Dans le *Bhâgavata,* ce n'est plus Brahmâ comme dans l'épopée, mais Vichnou qui opère le salut des hommes en guidant le vaisseau de Manou sur les eaux du déluge sous la forme d'un poisson (3). C'est assez dire que l'omniprésence de Bhagavat, dans le temps et dans l'espace, est devenue un dogme de sa religion : la dévotion du fidèle à Vichnou le lui fait apercevoir présent partout.

Rien de plus étrange que la méthode suivant laquelle les Pouranistes échangent continuellement les histoires sacrées de Çiva contre

(1) Voir les premiers chapitres du livre II du *Bhâgavata*. Description de Mahâpouroucha.

(2) *Bhâgavata*, liv. VIII, chap. I, chap. V-II.

(3) V. la Préface de M. Burnouf, au tome III du *Bhâgavata*, p. XXIII et suiv., et nos recherches sur *la tradition indienne du déluge*, son origine et sa forme la plus ancienne dans le *Çatapatha-brâhmana* du Yadjour (*Annales de philosophie chrétienne*. Paris, 1849 et 1851).

celles de Vichnou. Çiva s'efface tout à coup et fait place à Bhagavat : il est lui-même mis en scène par les poëtes pour faire humblement hommage à celui-ci de tout ce qu'il a été et de tout ce qu'il est (1). D'autres fois, c'est Vichnou que l'on sacrifie à son rival : les Çivaïtes s'emparent de même de toutes ses actions merveilleuses pour les appliquer à leur Dieu, le Seigneur *(içvara)*, le souverain Seigneur *(mahéçvara)*; c'est ainsi que dans le *Linga Pourâna*, Brahmâ et Vichnou, tout à coup éclairés, confessent la suprématie de Çiva et se mettent eux-mêmes à chanter ses louanges (2). Puis, n'est-il pas des Pourânas où se succèdent et se mêlent des légendes, les unes vichnouïtes, les autres çivaïtes, comme si les auteurs n'avaient éprouvé aucune crainte d'être en contradiction avec le titre et le thème primitif de leur poëme ?

Cependant, il faut le dire, la partie n'a jamais été égale ; les Vichnouïtes ont mis tant de zèle à exalter leur culte qu'ils ont imaginé et accrédité les plus bizarres suppositions tendant à ravaler celui des autres sectes. Du reste, ils n'ont rien négligé pour donner toute splendeur à leurs fêtes, pour assurer la célébrité à leurs temples et la vogue aux lieux de pèlerinage et d'ablution qu'ils avaient établis ; en réalité, ils l'ont emporté par le nombre de leurs partisans. Mais voyons que de ressorts ils ont fait jouer à la fois en fait d'inventions et de subtilités dogmatiques.

Tantôt les Vichnouïtes ont loué Çiva en concurrence avec Bhagavat ; tantôt ils ont rapporté à Çiva le désordre qui domine dans le monde inférieur. Parmi les trois qualités qui marquent toutes les œuvres, la bonté *(sattva)* appartient au seul Vichnou ; l'ignorance ou l'obscurité *(tamas)*, dépend surtout de Çiva ; de même que la passion *(radjas)*, de Brahmâ. Il n'est pas jusqu'à la vanité des poëtes qui n'ait trouvé son compte dans ces accommodements

(1) Dans le *Bhâgavata* (liv. VII, ch. x), c'est Vichnou qui a l'honneur d'avoir détruit les villes aériennes des Asouras, tandis que le *Mahâbhârata* le laisse tout entier à Çiva. (V. la Préface du tome III, p. VIII-XI.)

(2) V. la Préface citée de Wilson, p. XLVI-III.

intéressés avec le monde divin : selon les bardes vichnouïtes, ce ne peut être que Çiva qui inspire les auteurs des ouvrages où domine l'obscurité (1). Mais qu'on ne croie pas que la théologie des Pouranistes soit jamais en défaut pour justifier jusqu'à l'imperfection, jusqu'à l'iniquité dont une nature céleste peut être coupable. S'ils mettent dans la bouche de Çiva l'aveu de ses crimes, celui-ci s'excuse en les rejetant sur la *Mâyâ*, puissance magique et fantastique de Vichnou.

Bhagavat qui est pur, qui est sans formes, mais qui prend toutes les formes, ne dédaigne aucune fascination quand il veut manifester l'activité incessante de sa puissance et de son intelligence (2). Comme le dieu des Védantins de l'Inde et de quelques philosophes grecs, Vichnou se joue des êtres créés ; il leur envoie des illusions pour ôter à ses vrais adorateurs toute foi à la réalité des phénomènes, à l'existence des choses, esprits et corps, en dehors de lui, centre primordial où rentre et s'absorbe tout ce qui a apparence d'exister. Le Seigneur qui, toujours immuable, crée, conserve et détruit l'univers par un acte de sa volonté, se fait un jouet du monde mobile et immobile. De même, le sage ne s'attache à rien : ceux qui en ce monde connaissent ce qui est éternel et ce qui ne l'est pas, ne pleurent pas plus l'un que l'autre ; quant à ceux qui pleurent, c'est qu'ils ne peuvent vaincre la nature (3). L'homme « est comme un ignorant qui assiste à une représentation dramatique (4) ; » tout ce que donnent les sens est aussi peu réel que les désirs conçus en songe.

(1) Wilson, *Ibid*, p. XII-XIII. — La distinction des trois qualités-principes a été appliquée par les sectaires au classement des Pourânas.

(2) Ne voit-on pas dans le *Bhâgavata* (liv. VIII, chap. XII) Vichnou se déguiser en femme à l'effet de séduire Çiva, qui reconnaît et confesse sa puissance? — V. le t. III, Préface, p. XVIII.

(3) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. II, st. 39, 48-49. Voir (*Ibid*, st. 50-57) un bel apologue, le passereau, sa femelle, et ses petits, à l'appui de ces aphorismes sur la vanité des larmes humaines.

(4) *Bhâgavata*, liv. I, chap. III, st. 37 ; liv. II, chap. IX, st. 1-2 ; liv. VI, ch. XV, st. 6.

Que les auteurs des Pourânas se soient faits les champions d'un idéalisme négatif comme celui qui se répète indéfiniment dans leurs thèses, on ne leur reprochera pas du moins d'avoir reculé devant les conséquences de leurs doctrines : aucun effort n'a coûté à leur imagination pour rendre sensibles les vicissitudes auxquelles leur Dieu se soumet alors qu'il crée ou qu'il détruit. Qu'on ne s'attende pas à trouver ici de ces métamorphoses gracieuses ou plaisantes, comme celles qu'Ovide a décrites avec tant de souplesse d'imagination, quand il faisait à vue d'œil passer les corps à des formes toujours incroyables :

In non credendos corpora versa modos.

Ovide ne croyait plus aux Dieu qui agissaient dans les fables grecques que lui livrait tout ébauchées la littérature d'Alexandrie ; il savait bien que son public romain n'y croyait pas non plus ; mais les fictions elles-mêmes, il les produisait comme moyens d'amusement et, plein de confiance dans son talent, il ne voulait obtenir pour elles qu'un succès de goût et de gaieté.

Les poëtes indiens sont sous le poids d'une tout autre préoccupation ; ils croient au Dieu dont ils glorifient les métamorphoses ; ils se fient à la crédulité et à l'enthousiasme des masses auxquelles ils s'adressent. Placés qu'ils sont dans ces conditions si différentes de celles où vivait le poëte latin, fascinés par les phénomènes d'un climat plus ardent, ils se sont ingéniés à mettre en action, toujours dans une même pensée, tous les prodiges dont le vulgaire cherchait la raison surnaturelle, à personnifier toutes les notions morales qui pouvaient entrer dans un système d'allégories divines. S'emparant des diverses incarnations attribuées à Vichnou, les Pouranistes se sont plu à décrire les *métensomatoses* panthéistiques qui offraient si bien matière à la fiction et au développement du merveilleux : ils n'ont reculé devant aucune transformation d'un corps à un autre, fût-elle la plus bizarre et la plus monstrueuse.

Bhagavat vit dans tout et fait tout rentrer dans sa nature inal-

térable : le bien et le mal ne sont plus que des accidents passagers. Des êtres sont-ils déchus de leur rang originel pour quelque odieuse transgression et, passant ensuite par plusieurs vies, se sont-ils souillés par de nouveaux crimes, ils n'en sont pas moins réunis finalement à la divine essence de Bhagavat. On en trouve un éclatant exemple au VIII[e] livre (chap. I[er]) du *Bhâgavata*, dans l'histoire de deux personnages qui, maudits par les fils de Brahmâ, sont devenus deux géants fameux, Hiranyakcha et Hiranyakaçipou : à cause de leurs excès, ils furent tués un jour par Bhagavat, déguisé d'abord en sanglier, puis en lion ; mais ils sont nés de nouveau sous la forme d'autres géants, que le même dieu a tués dans ses autres incarnations en Râma et en Krichna. Malgré leur nature mauvaise qui les a fait conspirer avec les ennemis des Dévas, et qui les a mis en lutte avec Bhagavat dans plusieurs existences, les deux Asouras finissent par se réunir à lui, par s'identifier même avec lui.

Il n'est pas indifférent à notre but de considérer, dans le même livre (1), l'histoire de Prahrâda, fils de Hiranyakaçipou. Condamné à d'affreux supplices par son père, en raison de l'affection naturelle qu'il ressentait pour Vichnou, il eut enfin le bonheur de s'unir à Bhagavat : au point de vue de la doctrine, rien de plus significatif que les supplications de Prahrâda demandant grâce à Bhagavat, malgré l'indignité de sa race, et pardon pour son père (2). Quant à l'Àsoura, cruel et impie, malgré les austérités qu'il pratiqua pour se rendre invincible, il fut déchiré par les griffes de Nrisinha, c'est-à-dire de Vichnou transfiguré en homme-lion ; mais il a été purifié du moment où son divin ennemi lui eut lancé un regard, et il est allé dans le monde de Bhagavat, parce qu'il a eu un fils vertueux.

(1) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. II-IX, chap. X, st. 34-37. Comparez le récit de la même histoire dans deux autres Pourânas, le *Vichnou* et le *Pâdma*, l'un traduit, l'autre analysé par M. Wilson.

(2) *Bhâgavata*, *ibid.*, chap. VIII-IX, chap. X, st. 14-16, st. 21.

Ce serait d'ailleurs une erreur de croire, après avoir lu de telles légendes, que Bhagavat puisse jamais se montrer partial et passionné. Exempt de qualités et supérieur par son essence à la Nature, il ne prend le rôle de meurtrier des coupables que par suite de son union avec un des attributs illusoires de sa *Mâyâ* (1) : car il est le Dieu essentiellement impartial, aux yeux de qui tous les êtres sont égaux, et devant lequel les bons et les méchants ne sont pas plus les uns que les autres. A ce sujet, écoutons la définition que Bhagavat donne de lui-même à Brahmâ dans quatre stances du *Bhâgavata* qui seraient, suivant la critique indigène, le germe et comme le principe divin de l'œuvre théosophique (2) :

« Apprends qui je suis, quelle est ma nature, quels sont ma forme, mes qualités, mes actes, et obtiens ainsi par ma faveur l'intuition claire de mon essence.

» J'étais, oui, j'étais seul avant la création, et il n'existait rien autre chose que moi, ni ce qui est, ni ce qui n'est pas (pour nos organes), ni le principe élémentaire de cette double existence ; depuis la création, je suis cet univers ; et celui qui doit subsister quand rien n'existera plus, c'est moi.

» Ce qui passe sans raison pour être dans l'Esprit, comme ce qui passe pour n'y être pas, c'est cela qui est la Mâyâ dont je m'enveloppe ; c'est comme la réflexion ou l'éclipse d'un corps lumineux.

» De même qu'après la création les grands éléments ont pénétré tout ensemble et n'ont pas pénétré les êtres supérieurs et inférieurs, de même je suis à la fois et je ne suis pas dans ces éléments.

» Aussi la seule chose que doive chercher à comprendre celui qui désire connaître la nature de l'Esprit, c'est le principe qui, uni aux choses et cependant distinct d'elles, existe partout et toujours.

(1) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. I, st. 6. V. la Préface du t. III, p. 11.

(2) Liv. II. chap. IX, st. 32-36. Nous y joignons la st. 31, préambule du discours. Voir tome I, Préface, p. CLIII.

» Ainsi, fais de cette vérité l'objet d'une méditation profonde, et l'œuvre de créer des êtres divers dans chaque Kalpa n'aura plus rien qui puisse te troubler ! »

Vichnou, c'est le seul être : il est en tout, quoique distinct de tout. C'est lui qui est le premier des êtres, qui se crée, qui se détruit ; tout ce qui est bon et beau, c'est son essence : il réside continuellement dans tous les êtres dont il est l'âme (1). « L'Esprit est éternel, impérissable, pur, un, immuable, voyant par lui-même, cause, occupant tout, indépendant, illimité ; il est l'âme individuelle, et il renferme toutes choses (2) : » l'homme qui aura reconnu ces douze caractères supérieurs de l'Esprit, rejettera la fausse opinion, née de l'erreur, qui fait dire moi et le mien, en parlant du corps et des autres objets.

Vichnou est par conséquent le Dieu-Tout qui assemble et concilie en lui tous les contrastes ; il efface le fruit des œuvres ; il ne distingue pas les Asouras des Dévas ; il n'est ni leur ami, ni leur ennemi ; il appelle à lui les uns et les autres indistinctement. A chacune des époques où dominèrent la bonté, l'obscurité, la passion, ces qualités de la nature et non de l'esprit, Vichnou les a revêtues tour à tour (3). Bien plus, Bhagavat aime à s'incarner dans un être mauvais pour égarer et pour perdre les ennemis des dieux : à ce compte, Bouddha lui-même ne serait qu'une forme illusoire de Vichnou, entraînant à leur perte ceux qui n'ont pas foi dans l'Esprit suprême, et il en serait de même de plusieurs novateurs, hérétiques et rationalistes par rapport au culte des dieux du brahmanisme (4). Rien ne peut résister à Bhagavat ; il attire à lui invin-

(1) *Bhâgavata*, liv. II, chap. VI, st. 38-39, st. 44 ; liv. III, chap. XIX, st. 21, st. 27 et suiv.

(2) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. VII, st. 19-20.

(3) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. I, st. 8-10. « Pénétrant au sein des qualités manifestées par la *mâyâ*, comme s'il avait des qualités lui-même, l'Etre apparaît au dehors, poussé par l'énergie de sa pensée. » *Ibid*, liv. I, chap. II, st. 31 ; liv. II, chap. V, st. 18.

(4) *Vishnu Purana*. liv. III, chap. XVIII, p. 338 et suiv. de la traduction de M. Wilson. Cf. *Bhâgavata*, liv. I, chap. III, st. 24.

ciblement ceux qui le repoussent ; de là tant de mobiles différents et opposés dans l'histoire des personnes qui se sont identifiées avec lui, pour les unes la crainte et même la haine, pour les autres l'affection, la dévotion et l'amour (1). Bhagavat n'est point un dieu jaloux : étranger au sentiment de personnalité par sa perfection absolue, l'Être suprême ne connaît pas l'inimitié, et, à vrai dire, le sentiment de la haine unit à lui aussi sûrement que la ferveur de la dévotion.

Qui ne voit à l'instant tout ce qu'il y a d'immoral dans de pareils dogmes, et à quelle conséquence ils ont inévitablement conduit ? La doctrine du *Yoga* en a été le corollaire. Vraisemblablement, le mysticisme indien est parti d'une notion vraie de métaphysique religieuse sur l'union des intelligences finies avec la souveraine intelligence ; mais, à force d'exagérations, cette notion est devenue la doctrine de l'unification adéquate et finale des êtres le divin Bhagavat : suivant le *Yoga*, dont quelques Pourânas, par exemple le *Pâdma*, donnent la théorie, mais dont tous déroulent dans l'histoire les fatales applications, la foi à Vichnou ne remplace-t-elle pas toutes les œuvres et ne lave-t-elle pas de tous les crimes ? On va juger, par quelques traits, de l'esprit de la doctrine.

Le premier devoir du contemplatif est de se dégager des liens de l'action ; la méditation qui prend Bhagavat pour objet est comme un glaive tranchant ces liens (2) : « Détruisez la racine des œuvres, fruit des trois qualités ; c'est la pratique du Yoga qui arrête le courant dans lequel est entraînée l'intelligence... Honorez, en vous livrant à l'inaction, l'esprit actif qui est Hari, le Seigneur, et duquel dépendent la fortune, le plaisir et le devoir ! » Il est des pratiques qui font naître dans l'âme la dévotion, d'où naît ensuite l'amour : puis, vient le délire de l'homme qui se voit en tout, qui

(1) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. I, st. 24-26, st. 30 ; *Ibid*, chap. X. st. 38-39.

(2) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. VII, st. 28, st. 33 et suiv., st. 48 ; *Ibid*, liv. I, chap, II, st. 15 et 21.

se croit Hari lui-même, et ce délire aboutit à l'union totale avec l'Être. L'amour du serviteur envers Bhagavat doit être un amour désintéressé, de même que le dévouement du Dieu à son adorateur (1); l'ascète est tenu d'aimer Bhagavat sans partage : l'ancien Bharata, très avancé en perfection, fut changé en gazelle pour avoir caressé et nourri avec trop de sollicitude un jeune faon qu'il avait retiré des eaux (2). Le mouvement irrésistible du cœur vers l'Ame peut être comparé à celui du Gange vers la mer. Cependant Bhagavat condescend à la faiblesse de l'ascète ; il lui sourit ; il répond à celui qui l'interroge sur la voie du bien (3).

» C'est ce Dieu, le plus libéral de tous les êtres, qu'il faut, avec un cœur ferme et exclusivement attentif, se représenter, par la méditation, souriant avec des regards affectueux.

« Le cœur de celui qui contemple ainsi la forme bienheureuse de Bhagavat, parvient bien vite à l'inaction suprême dont rien ne peut plus le détacher. »

La dévotion envers Vichnou, bien qu'elle comporte neuf devoirs, se réduit à un seul précepte (4) : « Entendre et répéter le nom de » Vichnou, se le rappeler, servir ce Dieu, l'adorer, l'honorer, se » faire son esclave, l'aimer comme un ami, se confier à lui tout » entier. » La dévotion produit le détachement et une science qui ne discute pas : toutes les œuvres ne sont rien, ou elles ne sont qu'un vain déguisement à côté de la dévotion pure. Cependant le Vichnouïsme ne demandait pas à tous les hommes cette vie contemplative qui faisait prendre pour des réalités les rêves de l'idéalisme panthéistique : un petit nombre d'ascètes parvenait à cette

(1) « Celui qui te demande des grâces, dit Prahrâda à Vichnou, n'est pas un de tes serviteurs, c'est un marchand... » *Bhâgavata*, liv. VII, ch. x, st. 4-6.

(2) Voir le récit de cette métamorphose. *Bhâgavata*, liv. V, chap. VIII.

(3) *Bhâgavata*, liv. IV, chap. VIII, st. 51-52 ; *Ib.*, liv. I, chap. VIII, st. 44.

(4) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. V, st. 23; *Ibid*, liv. I, chap. II, st. 6-7; liv. VII, chap. VII, st. 51-52.

inaction parfaite qui en devait être la conséquence logique, et qu'on a comparée à l'immobilité complète des grands reptiles qui ont englouti leur proie (1).

Les extravagances du *Yoguisme*, que nous rapportent les voyageurs, nous les trouvons décrites dans les Pourânas, et nous y voyons leur institution attribuée au Dieu lui-même, en l'honneur de qui elles ont été pratiquées : tel est l'exemple d'un ascète, du nom de Richabha, qui n'est autre que Bhagavat lui-même s'incarnant dans la personne d'un prince. Richabha met d'abord en œuvre les facultés magiques du *Yoga ;* puis, les dédaignant, il s'abstient de toute action ; ensuite, de son corps qui n'a plus qu'une apparence de personnalité, il parcourt plusieurs pays, et enfin il se laisse consumer dans une forêt embrasée. Ainsi Vichnou a-t-il enseigné aux hommes la délivrance de leurs passions (2).

On est fondé à croire que le sacerdoce des Vichnouïtes a fait deux parts : celle de la contemplation pour les hommes parfaits, celle des pratiques et des actes extérieurs pour l'immense majorité des croyants. A la doctrine du *Yoga*, qui ne pouvait pas être saisie par tous dans ses profondeurs, a répondu un culte matériel fait pour attirer la foule. Les auteurs des Pourânas en ont été les artistes ; car leurs descriptions du corps de Bhagavat sont devenues naturellement le modèle de ses idoles sculptées et chargées d'ornements et de pierreries. Au même dogmatisme qui anéantissait de fait la loi morale, se sont rattachées de nombreuses pratiques concourant à assurer le salut sans effort, sans travail et même sans vertu : tels sont les bains, telles sont les ablutions dans certains mois de l'année, et à certaines époques de pèlerinage, dans quelques *tîrthas* privilégiés, étangs sacrés dont les eaux purifient les âmes comme les corps par leur seul contact ; autant de moyens infaillibles d'acquérir une sainteté qui soustrait l'homme

(1) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. XIII. Devoirs de l'ascète.
(2) *Ibid*, liv. V, chap. IV-VI.

aux suites de ses actions et le rend égal au Dieu suprême. Les devoirs les plus sacrés ne sont rien auprès de telles pratiques : qu'un père tue son fils plutôt que de manquer à un jeûne de Vichnou (1). De deux frères qui avaient mené une vie désordonnée, l'un est condamné à l'enfer, l'autre est ravi au ciel, à sa grande surprise; c'est que celui-ci s'était baigné dans les eaux de la Djoumnah pendant le mois consacré de Mâgha (2)! La morale sociale ne résiste pas à de telles aberrations, quand elles ont pour fondement le fanatisme et la superstition : théorie bien étrange en effet! peu importe avec quels sentiments on songe au Dieu de la secte, pourvu qu'on y songe (3) : « Car ce Dieu a la même récompense pour l'impie qui le poursuit de ses fureurs et pour le dévôt qui s'efforce de s'unir à lui dans l'extase de l'amour contemplatif. » Au moment de quitter la vie, « les hommes privés d'espoir n'ont qu'à prononcer les noms de l'Être incréé, les noms qui désignent les incarnations, les qualités, les actions sous lesquelles il se cache, pour aller aussitôt, affranchis des souillures de nombreuses naissances, voir la Vérité à découvert (4). »

Il ne faut donc pas chercher fort longtemps les causes de la prodigieuse popularité du Vichnouïsme; on aperçoit bientôt à quel point il flattait tous les instincts, toutes les inclinations des peuples de l'Inde. Par ses mythes et par ses peintures, il est à l'unisson avec les mœurs de ce pays qui s'étaient dépravées en raison de la violence du climat, en dépit des prescriptions morales des *Çâstras* ou des codes sacrés. Par la doctrine du *Yoga*, il ouvre les sources d'une dévotion facile, mais aveugle, mais ardente, faite pour émouvoir et passionner. Par l'efficacité de ses rites ou cérémonies, il

(1) Wilson, d'après le *Nârada Pourâna*, Préface citée, p. XXXIII.

(2) Analyse du *Padma*, au tome V du *Journal de la Société asiatique de Londres*, p. 298.

(3) V. Burnouf, Préface du tome III, p. IV et suiv.

(4) *Bhâgavata*, liv. III, chap. IX, st. 15; *Ibid*, liv. I. chap. I, st. 14; liv. VI, chap. II, st. 13-15, 45, 49.

assure le rachat facile ou plutôt l'impunité de tous les crimes, et produit jusque dans la conscience la confusion du bien et du mal. Par la négation du mien et du tien, il commande aux croyants l'indifférence et l'insensibilité envers leurs semblables. Enfin, et c'est le trait qui montre l'influence sociale du Vichnouïsme, par la promesse d'un salut acquis à l'aide de quelques pratiques, il rompt la barrière qui a toujours séparé les Aryas de l'Inde en deux immenses classes : les privilégiés et les déchus; il fait appel à tous les hommes, il les unit dans la foi à Vichnou qui bénit les *Tchândalas* honnis de tous aussi bien que les hommes de caste pure ou de caste mêlée. Bien plus, les oiseaux, les animaux eux-mêmes sont appelés par les chantres des Pourânas à se réunir à la nature de Bhagavat, comme les génies et les hommes (1). Cette universalité du salut promise par le Vichnouïsme n'était-elle pas la plus forte des armes que l'on pût employer contre les Bouddhistes, les Djaïnas et les dissidents de toute origine pour défendre avec le système indien les intérêts des races sacerdotales? Aucune concession n'avait été faite à l'heure de la lutte; mais plus tard l'égalité religieuse, sinon civile, fut donnée comme récompense d'une crédulité et d'une confiance exaltée aux prodiges du plus grand des dieux.

Telle est la foi plus large, plus expansive, plus facilement populaire qu'aucune autre, consacrée dans la plupart des Pourânas. Il lui fallait des livres qui lui donnassent l'importance littéraire qu'avaient prise de tout temps les symboles des religions indiennes : la rédaction des Pourânas la lui assura promptement. Non-seulement elle tint lieu aux Vichnouïtes de tout autre formulaire; mais encore elle relia expressément leurs dogmes et leurs rites à la fabuleuse antiquité dont le prestige était une garantie presque indispensable du succès de telles œuvres. Une autre sanction qui ne lui a pas manqué, c'est la promesse d'avantages temporels et de béné-

(1) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. VII, st. 53-55; liv. III, chap. XIX, st. 35; *Ibid.* liv. VIII, chap. II et III. Hommage du roi des éléphants à Bhagavat.

dictions abondantes faite aux lecteurs et aux auditeurs des Pourânas; aucune expression n'a paru trop forte pour rehausser la sainteté de ces livres et l'efficacité de leur étude (1).

§ IV.

DE LA COMPOSITION POÉTIQUE DANS LES POURANAS.

Les noms individuels des poëtes rédacteurs des Pourânas ne sont pas encore acquis à l'érudition occidentale; non-seulement, malgré leur mérite personnel, ils ont dû taire leur nom, à cause de l'inspiration divine que chacun d'eux attribuait à son œuvre, mais encore leur rôle de compilateurs d'anciens textes condamnait implicitement plusieurs d'entre eux à garder l'anonyme. On ne peut, à l'heure qu'il est, arracher à l'obscurité du hiératisme qu'un seul nom, celui de Vopadéva, grammairien célèbre du XIIIe siècle, qui serait l'auteur du *Bhâgavata*. Maître de toutes les richesses de la langue par ses lectures, de toutes les traditions par sa prodigieuse mémoire, c'est un savant qui a pris la responsabilité d'un chantre sacré; c'est un versificateur qui a seul assumé la charge de poëte (2) : on reconnaît dans l'œuvre même « une main unique qui a présidé à l'arrangement des diverses parties. »

Quand les Pouranistes ne dogmatisent pas, leur procédé ordinaire est l'amplification. Chaque sujet, si mince qu'il soit, devient une matière sur laquelle ils s'exercent avec la même ardeur ou avec la même patience. Aucune occasion n'est perdue par ces poëtes de piquer vivement l'attention ou d'enflammer l'imagination de leurs auditeurs. Fort souvent, bien qu'ils ne puissent laisser

(1) Voir le chap. II du Ier livre du *Bhâgavata*, et l'épilogue du même ouvrage analysé par Wilson. (*Vishnu*, p. XXVII).

(2) V. la préface de M. Burnouf, au tome Ier du *Bhâgavata*, p. IV. p. LVIII et suiv., p. XCVI-CIII.

entrevoir leur personnalité, l'intention littéraire les préoccupe autant que le but religieux (1) :

« Le *Bhâgavata* est tombé sur la terre comme un fruit détaché de l'arbre fécond de la loi (le Véda), et dont le suc est l'Amrita (l'ambroisie) même. O vous tous dont le goût exercé sait reconnaître ce qu'on lui présente, savourez sans cesse ce divin breuvage au sein même de la libération ! »

Les auteurs des Pourânas devaient soutenir à quelque hauteur une tradition d'art déjà séculaire ; ils avaient sous les yeux des modèles dont ils avaient intérêt à reproduire les grands traits et à calquer l'idiome poétique ; mais en même temps, ils se piquaient de satisfaire à la prédilection qui va toujours croissant, dans l'âge avancé des civilisations, pour les pompes et pour les hardiesses du style. Amplifier les éléments anciens de leur composition, en développer avec complaisance les éléments nouveaux, telle devait être leur marche perpétuelle, marche toujours un peu confuse, puisqu'ils prenaient de tous côtés et n'avaient pas à rendre compte du parti qu'ils tiraient de leurs matériaux.

Le *Bhâgavata* nous fournira le meilleur exemple de la latitude laissée aux poëtes dans leur travail de rédaction versifiée. L'exorde didactique de ce Pourâna, ou plutôt la suite de ses exordes, est poussé jusqu'au VIIIe chapitre du IIIe livre ; il se compose de dialogues sur la transmission des récits sacrés d'une génération à une autre. Le lecteur sort avec peine des préfaces et des introductions réunies avec aussi peu d'art que de méthode ; donne-t-il son attention aux changements de personnages, il rencontre des répétitions d'idées que ces changements entraînent par un vice radical de composition que rien ne peut excuser ; d'autres fois, il s'aperçoit que l'auteur n'a pas toujours concilié les divergences des légendes qu'il a réunies. La synthèse est vaste, mais confuse ; comme l'a dit

(1) *Bhâgavata*, liv. I, chap. I, st. 3; *Ibid*, st. 19 : « Les hommes de goût qui l'entendent trouvent à chaque instant le récit de plus en plus délicieux. » V. liv. I, ch. XVIII, st. 14.

M. Burnouf, la cause en est l'excès de la fécondité, qui est la principale qualité du génie brâhmanique (1). Mais quelle est la forme du livre, quand le poëte entre enfin dans l'exposé même qui est son objet et son but ? Celle de dialogues, intercalés dans un dialogue continu, ou de récits insérés dans un récit général. Au milieu des dialogues et des récits prennent place tout à coup la prière et la méditation : tantôt ce sont des cantiques d'adoration, des hymnes descriptifs, séries de définitions mystiques et d'épithètes qui énumèrent autant d'attributs ; tantôt ce sont des digressions philosophiques (2), des fragments moraux où les idées sont plus condensées que dans les parties didactiques du *Mahâbhârata*. Enfin le récit s'arrête alors que le poëte, après avoir déroulé l'histoire de Krichna jusque dans ses moindres circonstances, a esquissé l'histoire des royaumes de l'Inde en y comprenant la destruction totale des mondes.

De ces données générales sur la composition des Pourânas, venons-en aux procédés des poëtes qui en ont été les auteurs ou les compilateurs. La description, c'est la recette suivant laquelle les Pouranistes étendent, à chaque pas, la lettre des histoires et des aventures auxquelles ils portent la main tour à tour. S'agit-il d'un sacrifice, le poëte ne peut s'empêcher de le décrire comme il a déjà été cent fois décrit dans d'autres sources, et quelquefois comme il l'a été dans le même Pourâna. C'est le sacrifice, dit *Açvamédha*, ou immolation solennelle du cheval, qui offre le plus souvent le sujet d'une description devenue banale, vulgaire même si on ne la considère pas sous son côté instructif ou édifiant pour les Indiens. Comme plus d'une fois la scène des légendes antiques

(1) Préface du tome I[er] du *Bhâgavata*, p. CXLII et suiv., p. CLV et suiv.

(2) Voir, par exemple, au liv. VII, chap. XII et suiv., du *Bhâgavata*. l'exposé des devoirs des ordres ainsi que des bonnes pratiques, et au livre V (chap. XVI-XXVI) du même ouvrage, une cosmologie poétique des Pourânas dont la prose n'est pas plus claire que la diction mesurée des autres parties (V. la préface du tome II, p. XII).

a été déplacée, l'auteur prend occasion de décrire les lieux nouveaux où il la transporte : ainsi voit-on une rivière secondaire de l'Inde centrale au sud des monts Vindhya, la *Narmadâ*, chantée à l'égal du Gange, et préférée même au grand fleuve pour sa sainteté: de même le Dravida, pays des Tamouls, ou quelque autre district du Décan, est substitué à des contrées septentrionales, théâtre des faits héroïques, et quelque partie de la chaîne des Ghates aux montagnes de l'Himâlaya ou des régions voisines. Aux premières descriptions, qu'une seconde main s'est refusée à retrancher, sont venues s'ajouter d'autres peintures au gré des poëtes et des époques. Que de fois ces accroissements d'un Pourâna sont restés inconnus loin des lieux de leur composition! Écrits dans le midi de l'Inde, ont-ils jamais été joints au texte du même livre conservé dans les contrées du nord? Il va de soi qu'il n'y avait pas de limite aux accroissements qu'un ouvrage pouvait recevoir partiellement et à diverses reprises, et qu'on ne connaissait pas non plus de bornes aux retranchements qu'ils subissaient d'un pays à un autre, Que dirait-on de tant de traductions dans les idiomes modernes de l'Inde, incessant mais dernier hommage à la renommée fabuleuse des Pourânas?

Quant à la manière de peindre et d'écrire, les Pouranistes étaient mis en demeure de sacrifier au goût de leurs contemporains : aussi ont-ils parlé aux yeux et aux oreilles plus vivement que ne l'avait fait jusqu'alors la poésie indienne dans ses tableaux fortement colorés. On comparerait bien, par exemple, avec les descriptions de l'épopée sanscrite, une description analogue du *Bhâgavata* (1), l'épisode où les Dévas battent l'Océan comme dans une baratte de beurre pour en extraire l'*Amrita* ou l'ambroisie, breuvage d'immortalité. Un récit de quelque étendue ne peut se passer des divertissements qui étaient entrés dans les mœurs indigènes : des chœurs de musiciens, des groupes de danseurs s'improvisent dans les régions du *Vaikountha* ou paradis de Vichnou. Dans toute fête céleste

(1) Liv. VIII, chap. VII, VIII et IX.

ou terrestre, il faut un cortége, il faut un ballet : le poëme se grossit de ces mêmes accessoires fort dangereux pour l'art poétique sinon pour l'art musical.

Les bardes indiens s'abandonnent à toute leur effervescence d'imagination méridionale, quand ils racontent la vie sensuelle de Vichnou : les folles amours, les jeux folâtres du jeune Dieu, sous le nom de Krichna, de Govinda ou de Bâla Gopâla, les danses des *Gopis* ou bergères indiennes, le rôle de Râdhâ, l'amante préférée, dont la légende est très moderne, l'apparition de Ramâ, comme enchanteresse parmi les Dévas (1), offrent des exemples de cette passion de décrire, et de décrire à l'infini. Que ces jeux de la poésie recouvrent des idées métaphysiques d'union entre la divinité et les créatures, on n'en saurait douter, du moins s'il faut en croire les commentateurs indigènes ; mais, toute réserve faite sur la question mystique, il n'en est pas moins vrai que le langage des poëtes s'est imprégné de toutes les mollesses du sensualisme indien, et que leur rhétorique a été aussi loin dans la licence des figures que leur théosophie dans les rêves de l'idéalisme.

Le goût est satisfait, tant que les Pouranistes ne font qu'imiter la manière de Calidâsa et des poëtes qui ont rivalisé avec lui en élégance : ainsi reconnaît-on la touche de cette école, quand ils en viennent à rapporter l'histoire de Sacountalâ, d'après le drame bien connu, ou celle de Râma, d'après le *Raghouvança ;* sans doute, ils n'atteignent pas à la délicatesse supérieure des peintures de Calidâsa, mais ils en reproduisent dans leurs meilleurs tableaux la richesse et le coloris. Il n'en est plus de même, quand le rédacteur d'un Pourâna se prend à imiter ces auteurs de poésies descriptives qui ne font grâce d'aucun détail, qui surchargent leurs récits d'images et de synonymes, jusqu'à épuiser le vocabulaire de la poétique indienne et les plus minces ressources de l'assonnance ou de l'allitération : les Pouranistes n'y font pas défaut.

(1) Voir l'apparition de cette *mâyâ* de Vichnou, au liv. VIII, chap. VIII et IX du *Bhâgavata*.

Figurons-nous ces écrivains livrés à un véritable entraînement par la puissance même d'une langue poétique qui, comme le sanscrit coule à flots pressés sous les lois d'une harmonieuse cadence. Ne pouvons-nous pas deviner ce qu'avait de violent et d'irrésistible une telle impulsion qui appelle la répétition des pensées par la sonorité des mots, la coupe des phrases, et le retour des mètres tant de fois consacrés ? N'avons-nous pas tous remarqué un fait absolument semblable dans l'inspiration des derniers poëtes de l'antiquité latine, inspiration qui se soutient encore par le rhythme et la mesure, alors que les œuvres en prose portent tous les signes d'une déplorable décadence ? A l'heure même où le paganisme se mourait, on composait encore dans les provinces de l'Occident des épopées, des poëmes historiques, des poëmes descriptifs, des panégyriques en vers ; on faisait rendre à la langue défaillante ses derniers accents. A part bien d'autres noms de poëtes, quels efforts n'a pas tentés Claudien pour ressusciter les fictions du paganisme ! Quelles illusions n'a-t-il pas réchauffées et embellies, quand il se vantait de donner au public romain un Enlèvement de Proserpine et une Gigantomachie plus de douze siècles après l'école d'Hésiode !

Il est, d'ailleurs, de singuliers contrastes dans le style et la langue des poëmes pouraniques : tantôt, c'est un calque fidèle des anciennes narrations, de la marche paisible et régulière des compositions épiques ; tantôt c'est le jeu miroitant des subtilités d'une rhétorique toute moderne ; tantôt, enfin, ce sont les artifices de sons et de figures, dernier prestige d'une littérature qui s'épuise. Il n'est pas moins instructif d'observer dans la rédaction des Pourânas une affectation fréquente à reprendre les styles fort anciens de la langue sanscrite ; car, c'est bien le même penchant qui se manifeste, dans d'autres littératures, à des époques analogues où l'on ne crée plus, mais où l'on croit retremper la langue dans sa véritable source en ravivant des expressions et des tournures vieillies. Bien des passages des Pourânas renferment des termes védiques ou même des débris du Véda, conservés et enchassés

dans leur texte avec l'intention de lui donner de cette façon un vernis d'antiquité ou un lustre de sainteté.

Il est surtout dans les Pourânas quelques hymnes et quelques morceaux descriptifs qui sont faits pour captiver fortement l'attention du lecteur européen, en raison de l'éclat ou même de l'étrangeté de leur style métaphorique ; c'est ici, mieux qu'ailleurs, qu'il pourra se plaire à remarquer la profonde habileté et la fervente exaltation qui ont soutenu tour à tour les poëtes orientaux dans leur labeur. Parmi les passages qui trouveraient grâce à ses yeux, nous citerions quelques descriptions riches, mais vraies de la nature indienne, quelques peintures allégoriques où le sentiment moral se traduit avec force et noblesse (1), quelques scènes où se reflètent heureusement les affections de famille, enfin quelques traits où se fait jour une douce humanité échappant à la tyrannie de croyances mystiques et superstitieuses. Sans doute, les Pourânas ne manquent pas de tableaux qui peignent avec mélancolie ou avec terreur l'inconstance des choses humaines, la brièveté et l'inanité de la vie ; mais ce sont-là des sujets bien vulgaires que la poésie indienne a chantés pour ainsi dire à satiété. On aimera bien mieux ces fragments descriptifs, tels que l'apparition merveilleuse de Vichnou en lion (2), où s'étale toute la richesse de coloris de la langue sanscrite, du moment où l'on accepte certaines conceptions bizarres de l'Inde en faveur de leur sens mythologique. Qu'on n'oublie pas non plus, en les lisant, que l'art indien a suivi docilement, dans ses sculptures gigantesques, les proportions surhumaines que les poëtes ont données à leurs Dieux, et qu'il a toujours mis ses œuvres en harmonie avec leurs conceptions. On aimera mieux encore

(1) Par exemple, la peinture du remords poursuivant Indra, coupable du meurtre d'un Brâhmane. « Il vit le crime qui courait derrière lui sous la figure d'une Tchândâlî, dont le corps tremblait de vieillesse, qui était minée par la consomption et couverte d'une étoffe ensanglantée; ses cheveux blancs tombaient en désordre, et elle lui criait : « Arrête! arrête! » *Bhâgavata*, liv. VI, chap. XIII, st. 11-13.

(2) *Bhâgavata*, liv. VII, chap. VIII.

ces peintures pleines de fraîcheur qui nous font assister à la vie toute de quiétude des ascètes dans leurs ermitages et leurs forêts, ou qui nous les montrent livrés à toutes les séductions qu'invente la jalousie des Dévas. Mais on aimera surtout ces épisodes dont les héros parlent le langage vrai de la douleur paternelle ou de la tendresse maternelle avant que le poëte vichnouïte ne leur adresse, par la bouche de quelque sage, des consolations philosophiques, destructives de tout sentiment humain ; il faut lire, au VIe livre du *Bhâgavata* (1), les lamentations d'une reine dont le fils unique a été empoisonné par ses rivales jalouses, l'abattement du roi Tchitrakétou, et l'attitude de désolation profonde où ce spectacle a plongé toute la cour ; il faut lire également, dans le même Pourâna (2), les plaintes de la tendre Sountti au sujet de l'exil de son fils Dhrouva qu'a prononcé son époux, le roi Outhânapâda, par le conseil d'une autre femme. Les premières scènes de ces deux épisodes donnent à de royales douleurs une expression calme et vraie qui ne déparerait point les tableaux de la muse antique ; de semblables passages satisferaient en quelque mesure à nos idées de morale et d'esthétique ; mais il faut se résigner à les chercher fort longtemps au milieu de récits et de descriptions qui expriment fidèlement et exclusivement la pensée indienne.

Avertis de ce que les Pourânas présentent d'insolite et d'exagéré dans leur style, de confus ou d'obscur dans leur exposition, eu égard à nos habitudes intellectuelles, les hommes instruits n'en consulteront pas moins ces monuments avec un œil scrutateur sous un double rapport : quand ils auront saisi le fil des traditions historiques, ils y observeront avec intérêt les transformations successives d'un étonnant système de croyances idéalistes, et la dernière évolution d'une grande mythologie dont les phases se reproduisent fidèlement dans l'histoire des mythologies secondaires. Puis, se plaçant à un autre point de vue, ils y admireront la sou-

(1) Chap. XIV, st. 45 et suiv. (Tome II).
(2) *Ibid*, lib. IV, chap. VIII, st. 9 et suiv.

plesse et l'habilité, la patience et la persévérance de l'esprit indien dans le maniement d'anciennes formes littéraires, sa finesse et sa subtilité dans l'invention de ressources nouvelles d'expression et de mesure au moment où le véritable génie de création lui est enlevé. D'un autre côté, autant il y a d'importance pour les peuples civilisés dans l'histoire vraie et critique de la chute du paganisme dans les pays qui formaient le monde ancien, autant il y a de secours et d'opportunité pour la science chrétienne, à la veille des conquêtes nouvelles de la foi en Asie, dans le tableau complet de la décadence de la société brahmanique et du polythéisme qui en a été l'âme pendant tant de siècles.

Le Brahmanisme, il est vrai, n'a pas disparu entièrement après une première et longue période d'existence. Adversaire patient du Boudhisme, enfin son vainqueur, il s'est reconstitué par un phénomène qui ne s'est accompli peut-être de la sorte que dans l'Inde; mais, comme tous les cultes faux, il a trouvé sa déchéance dans les efforts de propagande qu'il a tentés.

Fortifié en apparence par le développement des cultes éminemment populaires comme ceux de Vichnou et de Çiva, le Brahmanisme s'est scindé et s'est affaibli ; après avoir accepté et favorisé les superstitions locales, il a plutôt succombé sous leur poids ; il a laissé son pouvoir d'organisation sociale se dissiper en quelque manière dans le particularisme des sectes mystiques. La poésie a aidé à ce travail de dissolution, tout en répétant les symboles et les aventures qu'elle tenait d'une tradition fidèle. La langue sanscrite elle-même s'est altérée ; elle s'est évanouie dans les formes multiples et les remaniements de la poésie légendaire ; enfin, dépouillée sans cesse au profit des idiômes vulgaires, elle s'est perdue dans une infinité de courants devenus bientôt de minces ruisseaux, de même que le Gange dans les branches sans nom qui traversent tristement les sables de ses embouchures.

LA POÉSIE PROFANE.

—

CALIDASA OU LA POÉSIE SANSCRITE

DANS LES RAFFINEMENTS DE SA CULTURE.

Laissant de côté les longues épopées devenues les répertoires d'innombrables aventures où la mythologie étouffe sans cesse l'histoire. descendant de l'antiquité à l'ère moderne, nous allons signaler aux hommes de lettres, comme dignes d'un intérêt tout particulier à leurs yeux, des poésies d'une versification ingénieuse, d'une composition savante, qu'on peut lire aujourd'hui dans leur texte original et aussi dans des versions d'une exécution consciencieuse. Elles n'ont plus de connexion avec les poèmes que la caste brahmanique avait conservés sous sa tutelle : en ce sens on les appellerait profanes.

Un nom propre sert de lien à ces poésies ; un seul nom les fixera dans la mémoire des hommes : c'est celui de Câlidâsa, le plus célèbre des poëtes indiens dans le second âge de la langue et de la littérature sanscrite. Il est cité avec une confiante admiration comme leur auteur, et il faut se tenir sur ce point à la tradition nationale, sauf à l'expliquer afin de lui rendre son vrai sens. Un indianiste qui fut plusieurs années au nombre des auditeurs assidus d'Eugène Burnouf au Collége de France, M. Hippolyte Fauche (1), a travaillé de manière à satisfaire

(1) Ce savant, né à Auxerre en 1797, a fait imprimer avec une activité infatigable la version d'un grand nombre de poëmes sanscrits ; s'il eut quelquefois les suffrages de l'Institut, il conserve le mérite d'avoir publié sans subsides officiels ses volumineuses traductions. On a cependant exprimé le regret qu'il n'ait pas mis plus de soin dans la forme de ses écrits. Hip-

pleinement la curiosité du public lettré ; car il n'a pas entrepris moins que la version française des œuvres complètes de Câlidâsa et de plusieurs œuvres d'autres poëtes qui ont le plus approché de lui par leur talent (1). Après la lecture de ces volumes, plus d'un amateur de littérature comparée se croira autorisé à donner son jugement sur les tendances, sur les traits distinctifs de la poésie sanscrite. Ce ne sont point les créations de l'esprit indien dans sa première expansion et dans son indépendance ; ce sont les fruits d'un dernier épanouissement de la langue et de l'art avant leur décadence. Au moins ces productions, qui sont à une grande distance des monuments antiques des Aryas de l'Inde, présentent-elles une grande variété sous le rapport des genres entre lesquels on voudrait les classer. En reprenant les dénominations les plus connues qui nous viennent de l'art grec et qui témoignent de son universalité, on distinguerait à coup sûr, dans leur nombre, des épopées ou du moins des poëmes narratifs, des drames, des poëmes descriptifs, d'autres descriptifs et élégiaques à la fois, d'autres qu'on qualifierait de gnomiques, d'autres plutôt érotiques, enfin quelques-uns didactiques dans le sens reçu du mot. Nous nous étendrons dans nos réflexions et nos aperçus sur quelques morceaux qui offrent une comparaison plus directe et partant plus juste avec les ouvrages que l'éducation classique a rendus familiers à un grand nombre de personnes.

Le nouvel interprète de Câlidâsa est un philologue exercé, qui n'a rien rendu à l'aventure. Ses vastes lectures et des travaux antérieurs l'ont formé à une tâche exigeant beaucoup de précision et de patience. On doit à M. Hippolyte Fauche la première traduction française du *Râmâyana* (2), qui a suivi de près la belle édition de ce poëme par M. Gaspar Gorresio et qui a marché de pair avec la traduction italienne

polyte Fauche est mort à Juilly le 28 juillet 1869 à l'âge de 73 ans; en toute circonstance, il avait manifesté ses sentiments de libre-penseur, et on en retrouve la trace dans ses notes, dans les préfaces de plusieurs de ses volumes de littérature sanscrite ainsi que dans un poëme théologique intitulé *Panthéon*. Il a dénoncé quelquefois les « libertines nudités qui sont, dit-il, l'éternel malheur de la littérature sanscrite; » mais il n'a jamais eu grand souci de les voiler dans sa prose ou dans ses digressions fantaisistes.

(1) *Œuvres complètes de Calidasa*, traduites du sanscrit en français. — Paris, librairie de A. Durand, 1859-60, 2 vol. gr. in-8°.

Une tétrade ou drame, hymne, roman et poëme, traduits pour la première fois du sanscrit en français. — Paris, ibid. 1861-1863, 3 vol. gr. in 8°.

(2) Paris, 1854-1858, 9 volumes in-12.

du savant piémontais : de même, il a mis la main à la version complète du *Mahâbhârata* en français : entreprise devant laquelle la patiente Allemagne a déjà reculé plus d'une fois. M. Fauche l'a pu dire. après avoir fait connaître le chef-d'œuvre de Valmîki : « Nous avons donné le *Virgile* de l'Inde, à la France érudite, dans la version du *Râmâyana ;* aujourd'hui nous venons lui offrir son *Ovide*, dans cette version de *Câlidâsa.* » Ce n'est pas trop louer le poëte indien que de proposer en sa faveur un parallèle avec Ovide, qui a, comme lui, brillé dans plus d'un genre et abordé même, non sans gloire, la composition dramatique dans sa *Médée*. Mais il ne faudrait pas pousser le rapprochement trop loin ; car si l'art du premier est incontestable, il n'a rien ni de l'humeur enjouée, ni de l'expression facile et piquante du poëte latin. Un indianiste qui a beaucoup imité et traduit les poëtes sanscrits, M. L. Leupol, consent à le comparer au trop facile Ovide ; mais il le juge abondant et superficiel à l'excès et ne lui accorde que des inspirations factices (1). Pour lui, Câlidâsa représente à la fois « l'épanouissement complet et la décadence en germe de la littérature de l'Inde ; » non seulement de la littérature, mais encore de la morale et de la religion, des principes et du goût, des vraies et sincères croyances. » Néanmoins, ajoute-t-il, « c'est un génie prodigieux, un talent qui plaît, » un esprit fertile et séduisant. »

Quel est le mérite incontestable de M. Fauche dans son travail d'interprétation ? Il a soutenu une lutte littéraire que l'on dirait opiniâtre avec le texte des poëtes hindous, et s'est efforcé de montrer sous une forme claire, dans une langue qui n'est que rarement incorrecte, la richesse un peu lourde des stances sanscrites ; il n'a point poussé l'art jusqu'à la transformation de l'expression étrangère. Soit qu'il ait traduit le premier, soit qu'il ait consulté des traductions antérieures, latines pour la plupart, il a conservé autant de clarté et d'élégance qu'il en faut pour soutenir l'attention de lecteurs choisis ; mais il a tenu à reproduire exactement ses modèles dans la mesure où le génie de sa langue nationale le permettait. La physionomie des vers de Câlidâsa se reflète constamment dans sa prose, sans retranchements ni périphrases : les images originales du texte y sont mises en saillie, et on comparerait la fidélité de sa traduction à celle d'une épreuve photographique qui ne laisse à désirer aucune particularité d'un tableau, ni même aucun détail d'un objet. Mais ne dirait-on pas que cette fidélité

(1) *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, année 1865, page 97.

est poussée à l'excès, quand le traducteur calque minutieusement le réalisme de l'art indien, et quand il le fait avec une sorte de complaisance comme s'il craignait de laisser inaperçue une seule des peintures sensuelles et molles qui reviennent à tout instant dans Câlidâsa?

Le nom de Câlidâsa réclame tout d'abord des esquisses biographiques qui lui donnent de la consistance et du relief dans les annales des lettres; puis nous mettrons les œuvres de ce poëte et de ses émules en rapport avec la civilisation indienne dans son âge inférieur dont elles sont le reflet, et nous aurons recours ensuite à des définitions et des exemples qui fassent apprécier dans ces mêmes œuvres les qualités distinctives de l'art indien. (*Revue de l'Orient*. Paris, 1864).

§ I.

De l'époque du véritable Câlidâsa et de son influence sur d'autres poëtes.

La tradition littéraire de l'Inde a répété trop de fois le nom de Câlidâsa, comme celui d'un poëte illustre entre tous, pour qu'on ne croie pas à l'existence personnelle d'un écrivain de ce nom, digne d'une telle réputation. Mais, s'il y eut un Câlidâsa, des poëtes diversement célèbres dans les siècles modernes de l'histoire indienne ont pu être désignés par le même nom, soit à titre d'honneur, soit à cause d'une confusion trop fréquente dans les données biographiques. « Les Hindous. » comme l'a dit un orientaliste fort érudit (1), changent les noms propres avec une liberté qui empêche trop souvent de distinguer ou » d'identifier les personnes. »

En raison d'une première célébrité qui ne fut sans doute contestée par personne, Câlidâsa devint un titre d'honneur que reçurent et même que prirent des imitateurs plus ou moins habiles du grand poëte. De même qu'il y eut un Flaccus dans l'Académie latine du palais de Charlemagne, et qu'on décora de noms antiques les émules de la Muse Virgilienne en Italie, on compta plus d'un Câlidâsa dans ces petites cours de l'Inde qui, à de longs intervalles, rendirent un certain lustre à la langue polie, de beaucoup supérieure aux autres idiomes vivants dans la bouche du peuple.

Les chefs-d'œuvre de la poésie d'art ne seront pas refusés au premier

(1) M. le capitaine Troyer, *Histoire des rois de Cachemire*, t. I, p. 446.

Câlidâsa, quand même on découvrirait le véritable auteur de quelques poëmes faisant partie de la même collection. La critique sera peut-être plus sévère dans l'avenir; mais jusqu'ici elle lui fait généreusement l'abandon de la meilleure part. Il est plus difficile de savoir à quelle époque on doit placer le grand poëte.

On a supposé tout d'abord, avec certaine confiance, que Câlidâsa était un écrivain de la haute antiquité ; c'était là une présomption en quelque sorte légitime alors qu'on imprimait les premiers poëmes sanscrits sans connaître leurs rapports d'âge. Puis on a cru très longtemps que Câlidâsa était une des célébrités, une « des neuf perles » de la cour de Vicramâditya, roi d'Oudjdjayinî, sous le règne duquel a pris cours l'ère indienne commençant l'an 56 avant Jésus-Christ. Cette donnée a été accueillie en Europe avec d'autant plus de faveur et de confiance qu'elle faisait vivre dans l'Inde l'éminent poëte peu d'années avant les poëtes et les écrivains romains qui ont illustré le règne d'Auguste ; un pareil synchronisme, il faut en convenir, offrait de l'attrait aux esprits cultivés et leur semblait pourvu de quelque vraisemblance. Sur la foi de William Jones et des Anglais, il fut accrédité de prime-abord par les littérateurs de France et d'Allemagne. Mais il est fort douteux que l'Auguste indien, protecteur de Câlidâsa, ait régné sur le Mâlva à une époque relativement aussi ancienne ; en tout cas, il n'y a pas de trace, dans les vers de notre poëte, de ces idées de lointaines conquêtes à l'Orient que plusieurs poëtes de Rome avaient exprimées comme des échos de la pensée de leur maître (1). On chercherait plutôt ses protecteurs couronnés parmi d'autres princes appelés ou surnommés de même *Vicrama* ou *Vicramâditya*, « la Force, » — « le Soleil de » la Force (ou fort comme le soleil), » comme le prouvent des inscriptions appartenant à des dynasties historiques. On ne craindrait aucunement de descendre le cours des siècles de l'ère moderne pour y placer les maîtres de la composition poétique en langue sanscrite et les princes qui les ont encouragés ; car l'inspiration de ces maîtres, qui est indépendante et personnelle, est à une distance énorme de la littérature sacrée des Hindous, et l'art consommé auquel ils ont atteint suppose une longue suite d'essais répondant aux transformations de la langue et du goût.

(1) Voir le récent mémoire de M. Reinaud, de l'Institut : *Relations politiques de l'empire romain avec l'Inde*, etc. (Paris, 1863, 1 vol. in-8°), et sur la tradition aujourd'hui contestée le *Mémoire hist. et géogr. sur l'Inde*, par le même savant (Paris, 1849, in-4°, p. 68-70 et 87-88).

Malgré l'opinion vulgaire reposant sur l'autorité fort douteuse d'un quatrain, il est désormais impossible de reporter Câlidâsa vers le milieu du siècle antérieur à notre ère; en effet, de l'avis des plus célèbres indianistes de nos jours (1), la plupart des écrivains que les mêmes traditions citent d'ordinaire en sa compagnie ou mettent en rapport personnel avec lui, n'ont vécu que dans les premiers siècles du christianisme. Il en est ainsi de Vararoutchi, grammairien des dialectes littéraires du prâcrit, et du poëte didactique, Amarasinha, dont le lexique renferme des notions d'astronomie connues plus tard des Indiens par l'influence des écoles grecques d'Alexandrie.

D'autre part, il semble impossible de rejeter Câlidâsa jusqu'au x[e] ou xi[e] siècle, pour le faire vivre dans les capitales florissantes d'Oudjdjayinî et de Dharâ, du temps du roi Bhodja, qui s'est glorifié du rôle de protecteur des lettres et des arts pendant un règne de soixante-six ans (997-1063). C'est une liste arbitraire que celle des savants et des versificateurs, en nombre infini, qui auraient fait l'ornement de sa cour en plein moyen âge, qui auraient assuré la gloire d'une dynastie des souverains de Mâlva ou Malava (2). Selon toute apparence, pour faire honneur à quelques princes, on a mêlé des noms fameux d'un temps plus ancien aux noms de leurs contemporains. Nous possédons la preuve de tels abus, inspirés par la fausse gloire, dans un recueil d'anecdotes rédigé en faveur du roi Bhodja, qui fut d'ailleurs estimé pour sa justice et sa générosité, le *Bhodja-prabandha*, ou Histoire détaillée de Bhodja. Ce recueil nous montre la vie d'anciens poëtes amplifiée et chargée, à plaisir, d'incidents frivoles. Le spirituel indianiste qui l'a analysé et mis au jour (3), M. Théodore Pavie, compare les scènes de

(1) Voir, par exemple, les leçons de M. Alb. Weber sur l'*Histoire de la littérature indienne* (Berlin, 1852, pages 187-189, 2[e] éd. 217-221, et la traduction française de cet ouvrage, par Sadous, (Paris, 1859), pages 320-325, pages 346-349). — Voir aussi le t. II des *Indische Studien*, publiées par le même savant (pages 408, 414-417).

(2) Voir le grand ouvrage de M. Lassen, *Antiquités indiennes* (en allemand), t. III, p. 845-850; appendice, page 1169, et aussi les réflexions de M. Barth. St. Hilaire sur l'incertitude de l'histoire de Bhodja. *Journal des Savants*, novembre 1862, p. 679.

(3) *Journal asiatique* de Paris, V[e] série, 1854-1855, t. III à V (voir t. IV, p. 400). — Le même savant a donné d'après les deux manuscrits de Paris, qui avaient servi à l'analyse de l'ouvrage, le texte sanscrit lithographié du *Bhodjaprabandha* (volume de 139 pages in-4°). — Sur la valeur historique de ce traité de Vallabha Pandita, voir Lassen, loc. cit., p. 836 et suivantes.

palais où ils sont en action à l'évocation de personnages illustres dans les *Dialogues des morts* de Lucien et dans ceux de Fontenelle. Encore, faut-il savoir que, peu soucieux de la vérité de l'histoire, l'anecdotier indien a mis, sans vergogne, sur le compte des hommes les plus célèbres les intrigues et aventures qui avaient passé dans les mœurs des rois et des grands : il n'a pas seulement attribué à Câlidâsa une vie licencieuse, en rapport avec les molles peintures dans lesquelles ce poëte s'était complu; il l'a chargé d'une conduite éhontée, au point que Bhodja lui aurait intimé l'ordre de quitter son palais. Évidemment, cette contrefaçon de l'histoire d'anciens et glorieux règnes a été écrite au profit de quelques princes éclairés de la dynastie des Prâmaras dans le Mâlva. Si ardente qu'ait été l'émulation des cinq cents savants qui rendaient hommage tour à tour à Bhodja, des pandits improvisant tous les jours, de jolis vers en sa présence, il n'y a point place dans leurs rangs pour un poëte supérieur ; force nous est de remonter quelques siècles plus haut pour retrouver la trace du vrai Câlidâsa dans les annales d'États, où florissait la civilisation brahmanique.

Des dates précises faisant défaut dans les livres indiens, la critique occidentale s'attache à des inductions chronologiques tirées d'autres monuments, les inscriptions et les monnaies, pour reconstruire l'histoire des royaumes qui se sont succédé sur le sol de la péninsule ; or, M. Lassen, en restituant les dynasties les plus célèbres qui les ont gouvernés au commencement de notre ère, a signalé celle des anciens Gouptas, maîtresse de contrées florissantes au centre de l'Inde. Parmi ces princes, qui assurèrent leur protection au brahmanisme sans opprimer les bouddhistes, on distingue Samoudragoupta, qui régnait entre les années 195 et 230 et qui a donné de l'éclat à son règne par la culture des arts et des sciences (1); si ce fut par flatterie qu'on le déclara roi des poëtes, il présida du moins à un mouvement intellectuel dans lequel des poëtes fort habiles ont atteint à la renommée : l'art musical fut mis en honneur et les Indiens firent de notables progrès dans les mathématiques et l'astronomie. Rien ne s'oppose à ce qu'on lui donne le rôle de Vikramâditya, dans le sens traditionnel et légendaire de ce

(1) *Antiquités indiennes*, t. II, p. 945. 955-960, p. 983 et p. 1158-1160. — Une inscription, pour vanter la grande habileté de ce roi dans le chant et la parole, dit que sa supériorité fit rougir les maîtres du roi des dieux, Indra. Sur ses monnaies il est figuré jouant de la harpe, la Vînâ des Indiens.

surnom, usurpé par ses prédécesseurs dans les légendes de leurs monnaies ; à ce que l'on fasse fleurir auprès de lui le véritable Câlidâsa, et qu'on regarde comme la résidence de ce poëte la ville d'Oudjdjayinî, à laquelle ses ouvrages font de fréquentes allusions. Toutes les probabilités sont réunies en faveur du règne du plus lettré des Gouptas, si l'on tient compte, en étudiant les œuvres de Câlidâsa, de l'état de la langue, de la peinture des mœurs et aussi du développement des religions indiennes entées sur le brahmanisme. M. Alb. Weber a reconnu, par ses recherches personnelles, la haute vraisemblance de l'opinion de M. Lassen ; il n'a pas hésité à placer Câlidâsa dans l'intervalle du IIe au IVe siècle de notre ère, sous des princes amis de la poésie et des arts (1). Malgré les guerres et les révolutions de palais, qui ont souvent renversé les dynasties indigènes et fait passer la prépondérance d'un royaume à l'autre, le Mâlva ou Malava, dans le Madhyadésa ou pays central de l'Inde, eut le privilége d'être, plus d'une fois, le siége d'une brillante civilisation, renaissant sous les auspices du brahmanisme. La capitale de ce pays, Oudjein, nommée aussi *Avantî*, celle qui préserve de l'enfer ; *Viçalâ*, la grande, etc., a prospéré à diverses reprises comme résidence de souverains généreux et comme séjour d'artistes et de poëtes, dont ils étaient les Mécènes. Cette ville a pu jouir de cette prérogative dans le dernier siècle de l'antiquité, sous le premier des Vikramas ; elle l'a possédée du temps des Gouptas, l'a reprise sous d'autres princes et l'a partagée avec Dhârâ, longtemps après, à l'époque de ce Bhodja, dont nous avons dit plus haut la renommée toute factice.

C'est de même à Oudjayinî que l'on retrouverait Câlidâsa, si l'on adoptait l'opinion ou plutôt la conjecture d'un savant indigène, Sri Bhau Daji, dans une dissertation lue en 1860 à la Société asiatique de Bombay (2). Il aurait vécu au VIe siècle à la cour de Harsha Vikramâditya, souverain de l'Inde centrale, attaché comme les Gouptas à la loi brahmanique. Nommé gouverneur du Cachemire, y ayant même exercé l'autorité royale, il aurait connu le climat du nord de la péninsule et vu de ses yeux les sommets élevés, les pics neigeux de l'Himalaya qui apparaissent quelquefois dans ses tableaux. Il serait cité dans la grande

(1) Dans la préface de sa version allemande du *Mâlavikâgnimitra*, drame de Calidasa (Berlin, 1855, 1 vol. in-12), où il disserte sur l'époque probable de ce poëte. — *Vorlesungen*, 221 note.

(2) H. Fauche, Appendice du tome II de la *Tétrade* (pages 291-300).

chronique en vers, dite l'Océan des Rois, qui est proprement l'histoire du Cachemire et des contrées voisines, mais sous un autre nom, celui de Matrigoupta. Le kavi (ou poëte) répondit à la confiance de Harsha qui tenait l'empire de l'Inde sous un seul parasol, comme on lit dans la chronique susdite, et il mérita que l'on conservât une histoire idéale, c'est-à-dire fabuleuse de son administration d'un beau royaume au nord de l'Inde (1). Le nom de *Matrigoupta* ne diffère pas, il est vrai, dans sa signification de celui de Câlidâsa ; l'un veut dire « protégé par Matri, » et l'autre « serviteur de Câlî (2) ; » deux dénominations d'une seule et même déesse, Câlî ou Parvatî, l'épouse de Çiva, vénérée à l'égal du Dieu lui-même par ses fanatiques adorateurs. Il n'est pas moins vrai, que Câlidâsa fut un fervent Çivaïte, et qu'il a rendu hommage dans ses principaux écrits avec une préférence marquée à ce Dieu ou à la grande déesse, son épouse. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour conclure à son identité probable avec ce Matrigoupta, dont la carrière de savant et de monarque se termina dans les pratiques de la pénitence à Bénarès, selon l'étrange narration que l'on invoque. Il règne d'ailleurs une grande incertitude sur l'époque du personnage nommé Matrigoupta et sur l'autorité qui lui fut concédée par un prince, possesseur légitime du Cachemire (3).

Sans nous arrêter davantage à l'examen des diverses conjectures qui concernent l'âge de Câlidâsa, nous ferons remarquer que son nom, dont le sens est religieux ou mythologique, a existé peut-être avant l'écrivain qui l'a rendu à jamais illustre, mais que ce même nom se retrouve à des époques très rapprochées de nous comme celui de gens instruits d'entre les Hindous, par exemple, le père d'un commentateur moderne dont l'ouvrage a passé dans la collection sanscrite de lord Chambers, et un pandit qui procura des manuscrits au magistrat anglais. Précédé par quelques versificateurs, le vrai poëte eut la gloire

(1) Voir le livre IIIe du *Râdjatarangini*, traduit par M. le capitaine Troyer, au tome II de l'édition publiée en 1840, page 75 et suivantes, et les réflexions de ce savant (ib., pages 556-557) sur la mission que les Radjas de l'Inde donnaient aux poëtes et aux savants, à la condition qu'ils fussent des serviteurs dociles, des courtisans accomplis.

(2) L'usage a admis une certaine altération dans l'orthographe du nom de Calidâsa, où un *i* bref est substitué à un *i* long. Voir le grand Dictionnaire sanscrit de Saint-Pétersbourg, s. v., t. II, col. 262.

(3) Lassen, t. II, p. 768-769, p. 907-909 et 961.

de servir de modèle à une foule d'autres jusqu'à nos jours où les Brahmanes composent encore des vers sanscrits.

Pouvons-nous mieux faire que d'emprunter à M. Lassen l'appréciation qu'il a faite du talent de Câlidâsa (1), considéré principalement dans ses œuvres destinées au théâtre ? Les qualités qu'il lui attribue se retrouvent dans les poëmes d'un autre genre qui composent son héritage littéraire. « Câlidâsa doit être envisagé comme l'astre le plus » brillant dans le ciel de la poésie d'art chez les Indiens. Sous plus d'un » rapport il est digne de cet éloge : il a mis en œuvre avec la puissance » d'un maître la langue littéraire de son pays ; grâce à une extrême » délicatesse de sentiment, il lui a donné, d'accord avec la nature des » sujets, des formes tantôt simples, tantôt habilement travaillées, sans » tomber dans le raffinement de l'art propre à la décadence, sans fran- » chir les limites du bon goût. On le louerait pour la variété de ses » créations, pour ses facultés d'ingénieuse invention, pour l'heureux » choix de ses sujets, comme aussi pour la complète réalisation de ses » desseins. On vanterait également à bon droit la beauté de ses des- » criptions, la finesse de son expression dans la peinture du sentiment » et la richesse de son imagination. Ses deux drames, *Sacountala* et » *Ourvasi*, méritent au plus haut point de telles louanges. Dans leur » composition, il a cédé aux inspirations de son intelligence heureuse- » ment douée et possédant la conscience de sa force. »

Pour donner à ce jugement toute sa portée, il y a lieu de dire un mot du contraste que présentent les œuvres de Bhavabhoûti, comparées à celles de Câlidâsa. Les premières trahissent des influences d'école ; elles semblent façonnées suivant les prescriptions d'un code poétique auquel l'auteur s'est soumis à la lettre. Bhavabhoûti aurait donné en conséquence un caractère déterminé, mais exclusif, à chacune de ses pièces, et porté jusqu'à l'abus dans leur style l'usage des longs composés qui est propre à la langue sanscrite. Câlidâsa au contraire aurait choisi ses sujets, conçu ses plans, déroulé les scènes de ses drames avec plus de liberté, et employé avec une entière indépendance un langage riche, vraiment poétique, mais facile et souple.

(1) *Antiquités indiennes*, t. II, p. 1160.

§ II.

Des poëmes attribués spécialement à Câlidâsa, et de quelques autres compositions du même genre que les siennes.

Il serait contre toute vraisemblance de rapporter ici à un seul poëte. fût-ce le plus fécond et le plus célèbre, la plupart de ces compositions fleuries de l'art poétique, vantées dans l'Inde depuis un millier d'années, lues et commentées jusque dans ses écoles modernes. La renommée, il est vrai, a inscrit le nom du seul Câlidâsa sur une quantité d'œuvres appartenant à des genres différents (1) : poëmes dramatiques. élégiaques, érotiques, didactiques et descriptifs. Sans nier que ce poëte ait cultivé plus d'un genre avec un égal talent, il parait plausible de restreindre la liste de ses productions à quelques ouvrages qui ont un cachet particulier de perfection.

Câlidâsa, le poëte par excellence, conserve devant la postérité un héritage assez riche, si on met sous son nom deux ou trois chefs-d'œuvre de la scène indienne et en outre quelques poëmes d'une versification savante fort admirée (2). Parmi les drames les plus vantés, il en est deux, *la Reconnaissance de Sacountalâ*, et *Ourvasi*, *prix de la bravoure*, pièces ou féeries plutôt mythologiques, qui lui appartiennent en vertu d'une tradition ancienne et non interrompue. M. Fauche les a traduits à nouveaux frais, se piquant d'être plus fidèle au texte que M. de Chézy dans sa version de *Sacountalâ* (3), élégante, mais un peu embellie, un peu fardée, dirions-nous, et de donner un calque de la seconde pièce plus exact que la version que M. Langlois en a faite sur l'imitation anglaise de Wilson (4). On ajouterait avec assurance à ces deux drames un troisième intitulé *Malavikâ et Agnimitra*, dans lequel le tableau d'une cour indienne avait fait apercevoir le produit d'un âge

(1) Le recueil de contes intitulé : *Vikrama-charitram* a été aussi attribué au poëte. Voir R. Roth, *Journal asiatique*, 1845 (t. VI, 4e série), p. 305.

(2) Lassen, *Antiq. ind.*. t. II, p. 1161.

(3) M. Fauche ne dit rien de l'usage qu'il a pu faire des nouvelles éditions du texte de la *Sacountalâ*, par M. Boehtlingk et par M. Monier Williams, sans parler de traductions anglaise et allemande d'un haut mérite.

(4) M. Fauche s'est contenté de l'édition de l'*Ourvasi* de Lenz avec traduction latine (Berlin, 1835), mais n'a pas consulté l'édition postérieure de M. Bollensen avec traduction allemande (Saint-Pétersbourg, 1846).

bien postérieur à celui de Câlidâsa; mais M. Weber, qui l'avait ainsi jugé de prime abord, s'est livré à une étude sérieuse du fond et de la forme, et il a, à l'aide de fortes raisons, revendiqué pour le grand poëte cette pièce remarquable (1).

Câlidâsa serait de même l'auteur de deux poëmes héroïques estimés et beaucoup lus par les Hindous pour les beautés du style et de la mesure, le *Raghou-vança*, ou histoire de la race de Raghou, et le *Coumâra-sambhava*, ou la *Naissance de Coumâra* (2). Il serait réputé également l'auteur de la célèbre élégie intitulée *Méghadoûta*, ou *le Nuage messager*, et d'un traité de prosodie, le *Çrouta-bodha*, résumé en stances artistement travaillées. M. Fauche a compris tous ces poëmes dans la collection des œuvres de Câlidâsa qu'il a traduites avec une égale ponctualité (3).

Un second recueil, qu'il lui a plu d'intituler *Tétrade*, a été consacré par le laborieux traducteur de Câlidâsa à des œuvres qui se rapprochent, par la forme et le style, de celles du célèbre poëte : drame, hymne, poëme ou roman, elles seraient rapportées sans conteste à cette même phase de la littérature sanscrite où les ressources de la langue poétique ont été mises en valeur avec la plus ingénieuse patience. M. Fauche a donné place dans la *Tétrade* tout d'abord à un drame déjà traduit par Wilson, et même popularisé par des imitations libres (4) : la *Mritchakatikâ*, ou *le Petit chariot d'argile*. Il a suivi le texte publié par le professeur Stenzler après collation de nombreux manuscrits, et il a donné un soin minutieux à la version littérale d'une pièce longue et compliquée.

Viennent ensuite dans la même collection poétique divers ouvrages qu'on rattacherait aux modèles laissés par Câlidâsa, mais qu'on ne saurait mettre sous son nom avec quelque certitude. On ne jugerait

(1) Ces trois pieces seront reprises dans notre étude sur le *drame indien*.

(2) M. Ad. Stenzler les a publiés l'un et l'autre, texte et version latine, en 1834 et en 1839, aux frais du comité des traductions orientales.

(3) Le *Çrouta-Bodha* a été imprimé en sanscrit, mais expliqué en allemand par M. H. Ewald (*Revue pour la connaissance de l'Orient*, t. IV, Bonn, 1842); le texte a été publié une seconde fois d'après deux manuscrits, et traduit en français par M. Lancereau (*Journal asiat.* de Paris, tome IV, 5e série, décembre 1856).

(4) *Le Chariot d'enfant*, par MM. Méry et Gérard de Nerval, pièce représentée le 13 mai 1850 sur le théâtre de l'Odéon.

pas indigne du pinceau de ce maître le joli poëme descriptif, intitulé *Ritou-sanhara*, ou *le Cycle des Saisons*, sur lequel nous donnerons ci-après une courte esquisse; cependant le caractère éminemment sensuel des peintures et des comparaisons inspire à M. Weber des doutes sérieux au sujet de l'auteur de ce petit poëme, de même que pour deux autres qui sont compris également dans le répertoire de M. Fauche (1); au jugement du professeur de Berlin, on les rejetterait dans une période de décadence où la dépravation du goût est au niveau d'une dégradation morale qui se fait jour en toutes choses. Un indianiste allemand, P. Bohlen, dans son édition du *Ritousanhara* (2). a dénoncé avec dédain les « inepties érotiques qui reviennent sans cesse avec les mêmes épithètes, comme un canevas obligé auquel la main des versificateurs ajoute des broderies, comme des pièces obligées de la charpente de toute composition. »

Comment tenir en haute estime un poëme tel que *le Nalodaya* (Histoire du roi Nala), poëme qui s'éloigne beaucoup par sa recherche du style fleuri mis en honneur dans le second âge de la langue sanscrite? Les jeux de mots, les assonances, les oblitérations y sont prodigués à l'excès; ils s'y étalent dans quatre chants sans un moment de relâche. Après avoir prodigué ses peines pour faire passer ce singulier ouvrage de marqueterie dans une langue moderne, M. Fauche est convaincu qu'une méprise sur le siècle de l'écrivain est impossible (3). Le Câlidâsa de *Sacountalâ* n'a point composé un tel ouvrage, dont l'auteur « ne dut vivre que dans un âge déjà très avancé de la décadence et de la corruption à tous égards. » Le sujet du *Nalodaya*, ce sont les aventures de Nala, qui n'ont jamais été mieux racontées dans l'Inde que par les rhapsodes de la Bhâratide. Le faux Câlidâsa n'a su ajouter à son emprunt « que de futiles homonymes, des jeux de mots stériles, un cli» quetis incessant de syllabes consonnantes. » Tandis que la pensée du grand poëte se présente d'elle-même à l'intelligence, « dans celui-ci, au contraire, il faut continuellement la chercher derrière le nuage, dont il affecte de l'envelopper, et fouiller péniblement la mine avant d'y

(1) Préface de la traduction allemande de *Mâlavikâ* et *Agnimitra*, p. XXXIII, et la note 23.

(2) *Tempestatum Cyclus*, etc. Lipsiae, 1840, in-8°, pp. IV-VI.

(3) *Avant-propos du Nalodaya*, t. II des Œuvres complètes, p. 387-388. — M. Ferd. Benary a joint une interprétation latine à son édition du texte (Berlin, 1830, in-4°).

trouver les filons d'un métal vulgaire. Il ne semble pas écrire pour être compris, mais comme un auteur d'énigmes, pour qu'on s'étudie à le deviner. »

Quelle que soit la finesse des artifices à l'aide desquels l'auteur du *Çrouta-bodha* a exprimé les principales règles de la prosodie et de la métrique, on serait porté à refuser également ce petit ouvrage à Câlidâsa. Quoique de son temps la grammaire ait été réduite en aphorismes pour guider les écrivains et instruire leurs lecteurs, croirait-on aisément que le créateur de plusieurs branches de l'art poétique ait rédigé lui-même un traité de versification? Et d'un autre côté, l'espèce de politesse et de retenue qui présidait aux relations sociales à l'époque du vrai Câlidâsa comportait-elle ces apostrophes galantes, voluptueuses, adressées à la jeune femme à laquelle le versificateur destine ses préceptes? Ce petit code de prosodie ne diffère guère, sous ce rapport, d'une pièce de poésie érotique, le *Sringara-tilaca*, ou *le Signe de l'amour*, que M. Fauche a insérée dans sa première publication, et qui n'est qu'un « recueil de madrigaux un peu décolletés, » de l'aveu du traducteur, toujours si indulgent pour l'art indien.

Dans les autres volumes de la *Tétrade*, M. Fauche a choisi des spécimens de l'hymne, du poëme héroïque et enfin du roman. C'est d'abord le *Mahimna-stava*, chant de « louange à la grandeur infinie, » qui jouit d'une haute vénération parmi les Hindous, d'autant plus qu'il ne fait pas acception d'une caste en particulier, et que les formules d'adoration qui s'y succèdent s'appliquent à tous les grands dieux de l'Inde aussi bien qu'à Çiva. Les lecteurs ne partageront peut-être pas l'avis de l'interprète sur la valeur philosophique et dogmatique de ce morceau comme s'il ramenait d'une manière sûre le polythéisme à l'ineffable unité de Dieu, et la plupart repousseront même l'enthousiasme auquel il s'abandonne sous le coup de cette illusion (1); au moins peut-on lui accorder que c'est un hymne, si on le compare à d'autres chants mythologiques de l'Inde, « vraiment distingué par la précision et la sévérité du style, la force des images, et la hauteur des pensées. »

Un poëme narratif, d'un genre analogue à celui des deux poëmes de Câlidâsa mentionnés ci-dessus, et qui est traduit en entier par le même indianiste, est tiré de l'action du *Mahâbhârata :* le seul épisode de la défaite et de la mort du géant Çiçoupala, allié des ennemis de Krichna,

(1) Tome Ier de la *Tétrade*, 1861, introduction, pages LXVIII-LXXVI, et l'avant-propos de l'hymne, p. 349-350.

est devenu un long poëme en vingt chants, sous le titre de *Çiçoupala-tadha*, portant le nom de Magha, personnage royal qui se fit le protecteur des poëtes érudits.

Enfin, une sorte de roman, le *Daça-coumâra-charitra*, ou histoire de dix jeunes princes, réputé l'œuvre de Dandî, est une suite de narrations dont l'enchevêtrement est sans plan bien arrêté, nettement dessiné, mais qui ont plu aux Indiens par le côté piquant des aventures et par les artifices de la forme accumulés dans le moindre récit.

De tant d'œuvres poétiques que nous venons d'énumérer, il est bon nombre qui n'ont vu le jour que dans les derniers temps de notre moyen-âge, du xe au xiiie siècle. Les meilleures ne remonteraient pas au delà du commencement de l'ère chrétienne. Quelques considérations historiques nous semblent nécessaires à cet endroit pour mettre les faits littéraires dans leur vrai jour.

Il est un point sur lequel on est d'accord touchant les croyances religieuses particulières à l'Inde, c'est la naissance tardive des grands cultes populaires auxquels la plupart des œuvres en langue sanscrite proprement dite rendent témoignage. Ces cultes ne se sont développés que dans la période où le brahmanisme s'est transformé pour lutter d'influence avec le bouddhisme sur la masse des populations.

L'idée de Vichnou, principe de vie, de fécondité et de conservation, devint le centre de religions fort répandues dans des royaumes restés soumis à la loi brahmanique; représenté dans diverses incarnations, devenu berger sous le nom de Krichna dans la dernière, qui est la plus célèbre, il eut le double prestige d'un dieu et d'un héros. La légende de Vichnou, en s'accroissant toujours, est devenue un des éléments dominants dans les épopées sanscrites, et plus tard elle a absorbé plusieurs des grands Pouranas. C'est également sous l'influence du vichnouïsme, comme doctrine religieuse, que s'est élaboré ce système de philosophie orthodoxe, nommé par les Brahmanes *Védânta*, et qui a formulé le panthéisme idéaliste avec toute la rigueur que met l'esprit indien dans la profession de cette erreur. Mais il faut le dire, dans la poésie d'art dont nous nous occupons, le vichnouïsme ne fait qu'apparaître, sans avoir une large part aux hommages des poëtes.

La religion à laquelle la poésie paya le plus souvent tribut, ce fut précisément la religion rivale du vichnouïsme, celle de Çiva adoptée par des sectes nombreuses et puissantes, répandue dans une grande partie de l'Inde, où elle comptait des temples et des lieux de pèlerinage fort fréquentés. L'histoire et l'archéologie concourent à l'établir : le

culte de Çiva reste très florissant dans l'Inde occidentale, précisément dans les royaumes où des écrivains, devenus fameux, ont habité le plus longtemps. L'art fut au service de cette religion, à laquelle les princes se montraient aussi dévoués que leurs peuples; beaucoup de fictions, fort anciennes, furent ramenées librement à la glorification de Çiva, sans nulle opposition de la caste brahmanique, attentive seulement au maintien de ses privilèges, et malgré l'importance qui fut accordée, en d'autres pays, à la conception des Avatars ou incarnations de Vichnou.

Ces données s'appliquent parfaitement aux œuvres dont se compose le lot glorieux de Càlidàsa et à ce qu'on pourrait appeler les travaux de son école. Le poëte lui-même était Çivaïte, et son nom exprime sa foi soumise à Càlî, épouse de Çiva, tenue en honneur par les sectaires à l'égal du dieu lui-même. Des écrivains à peu près contemporains de Câlidâsa parlent du culte de Çiva comme du culte dominant dans les lieux qu'ils célèbrent de préférence (1); près d'Oudjein il y avait un temple fameux de Çiva, qui était invoqué sous le nom de Mahâkâla (2).

M. Fauche n'a pas eu de peine à le prouver : c'est à Çiva et aux personnifications féminines de son suprême pouvoir, destructeur et rénovateur tour à tour, que s'adressent les invocations solennelles du poëte dans les prologues de ses drames, et aussi que se rapportent de fréquentes allusions dans ses divers poëmes, dont un tout entier, le *Coumâra-Sambhava*, est destiné à exalter la toute-puissance de Çiva.

Que penser de cette partialité avouée du poëte ? Travaillant à une époque où les grandes sectes du brahmanisme n'étaient point en guerre ouverte, Câlidâsa, sans rejeter les symboles de Brahmâ et de Vichnou, glorifiait de préférence Çiva sous tous ces noms et attributs et l'appelait *Iças*, « le Seigneur par excellence ; » le regardant, dit M. Fauche, comme « la plus auguste révélation de l'Être irrévélé. » Nous aurions peine à démêler dans ses stances mystiques, jetées de temps en temps au milieu de peintures et de récits frivoles, la philosophie du poëte, dont M. Fauche vante tout gratuitement les sublimes hauteurs (3), sans dissimuler toutefois ses tendances continuelles aux idées panthéistes. Càlidâsa faisait-il autre chose que répéter, en beaux vers, les

(1) Voir Lassen, *Antiq. ind.*, t. II, p. 1088-1089.

(2) *Méghadoûta* de Càlidâsa, stance 35 (*Œuv. compl.*, t. I, p. 557). — Voir le Mémoire cité de M. Reinaud sur l'Inde, p. 291-292.

(3) Préface du tome II des *Œuvres complètes*, p. XXI à XXXI.

formules consacrées dans les écoles où il avait été élevé, et que les poëtes étaient libres de reprendre et d'embellir ? Ce n'est pas dans ses vers qu'il faudrait étudier les aphorismes et les méditations de la sagesse indienne.

En dehors des conceptions mythologiques, la peinture des mœurs est un signe encore plus certain de la modernéité de la poésie de Câlidâsa, si on l'oppose aux chants lyriques et descriptifs du Véda et aux œuvres qui s'y rapportent de plus près. Les prescriptions multipliées des rituels et des codes brahmaniques, les restrictions apportées par le culte et par la loi à la liberté de chacun dans une société partagée en castes, n'avaient pu prévenir un affaissement moral dont bien des traces se sont conservées dans l'histoire. La réforme du Bouddha Çakyamouni n'eut-elle pas pour prétexte, avec l'inégalité des rangs, la décadence des mœurs publiques ? Que l'on interroge le code de Manou, dont la première rédaction remonterait au v[e] siècle avant Jésus-Christ d'après de récentes recherches, on rencontre mainte allusion à des désordres de tout genre qui s'étaient multipliés malgré un régime de compression, et qui menaçaient l'existence de l'organisation sociale. Il ne fut au pouvoir de personne d'y mettre obstacle : quand les brahmanes voulurent recouvrer leur suprématie, compromise par la prédication bouddhique, ils firent appel aux instincts populaires, et donnèrent à dessein une extension immodérée aux superstitions et aux pratiques multipliées à leur guise dans le culte de Vichnou ou de Çiva. Les poëtes interprétèrent en ce sens les légendes des dieux et ne firent pas faute de leur attribuer les faiblesses et les excès qui s'étaient propagés sans retenue ni mesure à la faveur du brûlant climat de l'Inde; par suite d'une illusion qui leur est commune avec des chantres du paganisme grec et romain, ils crurent servir la divinité, en donnant pleine satisfaction dans leurs tableaux aux passions sensuelles. Ils n'ont pas même renoncé à cette ressource quand leur palette était chargée de couleurs variées et fort éclatantes, suffisant aux plus riches descriptions.

Que si, enfin, on consulte les usages retracés dans les poésies de Câlidâsa, on ne sera pas moins convaincu de leur date relativement moderne. Les raffinements du luxe dans les maisons royales, dans les familles riches, font contraste avec la vie rude et les habitudes des anciens Aryas, et la mention de contrées étrangères à l'Inde suppose une extension considérable des relations de commerce, comme celles qui s'établirent avec Alexandrie dans les siècles de l'empire romain.

§ III.

Études sur le style qui prévalut dans la poésie sanscrite par l'influence des œuvres et de la renommée de Câlidâsa.

Grâce à la version fidèle, suffisamment claire que vient d'en donner M. Fauche, il est permis à un grand nombre de personnes de lire avec suite des œuvres de la muse indienne, moins volumineuses, plus accessibles, que les grandes épopées sanscrites. De cette façon, on jugera ce qui manqua toujours à l'art de la composition chez les Hindous, et à quel point les auteurs s'imposaient peu de contrainte dans l'exposé et l'enchaînement des faits, en raison des habitudes d'esprit et d'imagination de leurs compatriotes. Mais, par suite, il y a lieu d'apprécier à sa juste valeur l'art du style, qu'ils ont possédé incontestablement, et nous nous servirons à cet effet de quelques citations prises dans différents ouvrages de Câlidâsa. Des stances lyriques et descriptives tirées de l'un ou de l'autre de ses drames seraient lues avec intérêt, rapprochées des passages remarquables d'autres poëmes.

C'est au plus haut degré que les poëtes les plus vantés de l'Inde ont été esclaves de la forme; le désir de plaire par le choix des mots, par l'éclat des figures, par le miroitement de la phrase, de briller à l'aide des plus minces artifices, a paralysé l'élan de leur inspiration et refroidi l'ardeur de leurs sentiments dans les œuvres les plus admirées. La passion y parle rarement son vrai langage, qui doit être vif et spontané; elle est en quelque sorte engourdie par la recherche des termes; elle ne saurait plus éclater, étouffée qu'elle est trop souvent sous un entassement de comparaisons et d'images.

La préoccupation de Câlidâsa lui-même et des habiles versificateurs qui le prirent pour modèle, fut de donner à toutes choses un certain relief par les agréments du style poétique, par la variété ou du moins par la richesse des tableaux. Ils ne l'abandonnèrent jamais, malgré la distinction des genres de poésie qu'ils établirent par leur exemple. Quand ils voulurent raviver la tradition épique, rajeunir des aventures plus d'une fois racontées et amplifiées, ils n'y ajoutèrent aucun épisode saillant, et n'en développèrent pas les éléments essentiels. Avant tout, ils s'ingénièrent à plaire par des peintures parlant aux yeux, par l'harmonie de textes mesurés châtouillant délicatement les oreilles. En fait, ces poëtes ne chantaient plus comme les anciens *Kavis* pour le peuple dominateur des Aryas, pour les familles des *Dvidjas* ou des

« deux fois nés, » mais pour un cercle de beaux esprits dans quelques villes, pour un prince, ses ministres et ses courtisans.

Le nombre des imitateurs de Câlidâsa fut très grand, à n'en pas douter, eu égard à l'attrait et à la facilité d'un art appris dans les livres, comme le fut chez les Hindous la métrique, partie de la science grammaticale. On n'a pas de peine à voir, dans une foule de poëmes et aussi de vers détachés, des procédés matériels d'imitation, permettant à plusieurs de repasser sur les traces de quelques maîtres. La versification savante n'a pas plus manqué aux siècles inférieurs de la langue sanscrite qu'aux temps de la décadence grecque et latine; et d'ailleurs, plus la poésie est artificielle, plus il y a de chances de produire par l'imitation et par le travail des œuvres assez nombreuses, calquées fidèlement sur les modèles au point de défier la critique sur leur date précise. Les cinquante couplets de Tchora nous retracent l'aventure du poëte Bihlana chargé de l'éducation d'une princesse (1); ils nous offrent l'énumération des arts qui étaient enseignés dans les cours de l'Inde et qui préparaient les jeunes gens à goûter les ressources de la poésie.

Nous prendrons des exemples du style poétique d'abord dans les poëmes narratifs dont l'exposition est notablement différente de celle des épopées indiennes; en second lieu, dans les ouvrages en vers qui appartiendraient plutôt à la poésie lyrique pour leur distribution en stances, par les délicatesses de la versification, mais qui ont pour élément distinctif la description, là même où l'expression du sentiment semble l'unique but de l'auteur. Les premiers de ces poëmes, considérés dans leur nature et par rapport à l'action, sont dépourvus de tout mérite d'invention; on y a mis en œuvre, sans plan bien tracé, sans proportions calculées à l'avance, des *motifs* pris à la guise du poëte dans les traditions nationales chantées de préférence. Qu'on nous permette cette comparaison avec l'art musical : les poëtes ont choisi leur thème dans quelque opéra pour composer, suivant un goût plus moderne, des fantaisies ou des airs variés; c'est assez dire qu'ils n'ont pas accordé une attention profonde au sujet lui-même, ni au sens des aventures, ni à l'ordonnance de leurs récits prolixes et chargés.

Ces épopées rentrent dans la classe des œuvres savamment élaborées que les Hindous ont désignées sous le nom de *Kâvyas* (2), et même elles

(1) Traduction d'Ariel, *Journ. asiat.*, t. XI, 1848.

(2) Voir l'*Histoire de la littérature indienne*, par Weber, p. 213; trad. fr., p. 308 et 312.

sont comprises dans le groupe des six poëmes, dits *Mahâkâvyas*, « ou grands poëmes. » Guillaume de Schlegel a déclaré avec raison qu'il ne partageait pas entièrement l'admiration des littérateurs modernes de l'Inde pour ces livres (1). « Il y a, en effet, ajoute-t-il, un étonnant » artifice dans la diction : c'est un tissu aussi subtil que des dentelles. » Ce sont des jeux d'esprit qui ne parlent pas à l'âme. Les poëtes, à » mon avis, ont abusé de la merveilleuse flexibilité de leur langue, » surtout de la facilité de former des mots composés. Leurs ouvrages » ont été appréciés d'après le principe de la difficulté vaincue. »

L'un des poëmes de Câlidâsa, appartenant à ces épopées réduites à de mesquines proportions, est le *Raghouvança*, c'est-à-dire : la Race ou la Lignée de Raghou (2). C'est l'amplification d'une généalogie héroïque, faisant remonter jusqu'au soleil les souverains d'Ayodhyâ, et racontant sommairement les exploits du héros devenu assez célèbre pour remplir à lui seul un vaste ouvrage, le *Râmâyana*. Un des ancêtres de Râma, Raghou, est le fils de Dilipa, premier rejeton de la dynastie qui avait pour chef Manou le Vivasvatide; sa naissance, ses conquêtes, son mariage, son règne sont largement racontés, tandis que l'histoire des princes ses descendants est exposée avec plus de brièveté.

Le poëme est interrompu au XIXe chant, et on le considère comme inachevé. Il se termine par la peinture de la vie désordonnée d'Agnivarna, qui fit la honte de sa race. L'affectation avec laquelle le poëte a représenté dans un chant tout entier le dévergondage de ce jeune prince, mort de ses débauches, témoigne d'un vice irrémédiable de la poésie indienne : le réalisme des mœurs. Les romans et les petits vers du XVIIIe siècle, exhalant la dépravation des cours et de la noblesse, chantant les galanteries de Louis XV, ne sont ni meilleurs, ni moins mauvais que les strophes sanscrites de ce dernier chant du *Raghou-*

(1) Lettre à M. Wilson, dans ses *Réflexions sur l'étude des langues asiatiques* (Bonn, 1832, p. 162-163).

(2) En se fondant, comme M. Fauche, sur l'édition de M. Stenzler (1835), M. Phil. Soupé, alors professeur à Grenoble, en a entrepris le premier la traduction française avec notes dans la *Revue de l'Orient* (nouv. série, t. IV et V, 1856-57). Voir *Études* de Soupé sur la littér. sanscr., 1877, p. 227-240, analyse et coup-d'œil sur le poëme. Le *Raghouvança* est au nombre des poëmes indiens traduits en grec moderne, par Dimitri Galanos (Athènes, 1850).

vança. Citons un seul trait de ce type décrépit de la royauté brahmanique (1). Agnivarna était un roi fainéant qui ne paraissait plus au milieu de son peuple; quand on l'a demandé, il n'a pas mis la tête à la fenêtre, mais montré un pied sous une lucarne!

« Incapable, dit le poète, de supporter que l'intervalle d'une seule minute fût vide de volupté, Agnivarna s'amusait jour et nuit, renfermé dans son intérieur, sans tourner les yeux vers ses peuples, qui désiraient obtenir un instant sa présence.

» Si quelquefois les sujets, uniquement par considération pour ses ministres, étaient gratifiés de cette vue, ce n'était jamais que celle de son pied seulement, qu'il tenait en suspens à l'ouverture d'un œil-de-bœuf.

» Alors ses domestiques, inclinés avec respect, de révérer ce pied brillant du fard qui teignait ses ongles charmants; ce pied qui surpassait, dans sa ressemblance avec lui, un lotus effleuré des rayons du soleil nouveau né. »

De même que dans les poëmes narratifs du même âge, la description absorbe le récit dans le *Raghouvança* : le fil de l'action est tenu, ou plutôt il y a une série de petits faits sans action. Chaque incident fournit une peinture prolixe, délayée, où plusieurs comparaisons servent à faire valoir un seul et même objet; le portrait de chaque personnage est épuisé jusque dans les détails, qui sont rehaussés tour à tour par des métaphores plus ou moins justes. La versification est travaillée avec un grand soin dans un chant comme dans l'autre : le récit ne se fait plus en distiques du genre des çlokas épiques, mais en mesures plus longues, formant tantôt deux vers alternant pompeusement, tantôt une strophe de quatre vers. Sous ce rapport, le *Raghouvança* et les poëmes du même genre appartiendraient à la composition lyrique; leurs stances ont pu être détachées dans les écoles indigènes pour fournir matière à des études de grammaire, de style et de métrique.

A la lecture de poëmes semblables, on découvre sans peine les défauts d'une poésie subjective à l'excès, en ce sens que l'écrivain y a fait montre de ses talents, parade de son imagination. Mais ici, nous avons de plus la déclaration de Câlidâsa, qui ne se nomme pas, il est vrai, mais qui se préoccupe du succès de ses efforts. Par ce seul fait, le poëte se sépare de ces vieux chantres des forêts de l'Inde qui avaient recueilli pieusement les faits et gestes des races royales, et qui avaient toujours mêlé les préceptes aux aventures. Libre de toute mission, il

(1) *Raghouvança*, chant XIX, st. 6-8. (Œuvres complètes, t. I, .p 434).

se joue dans les artifices de la forme qui lui vaudront la renommée, les faveurs et les présents. On remarquera quelle est, à cet égard, l'importance du préambule de *Raghouvança* que nous allons citer (Chant I, stances 1 à 10. *Œuvres*, t. I, p. 141-142); les soucis de l'amour-propre s'y traduisent de la même manière que chez ces poëtes de l'empire romain qui voulaient des suffrages à tout prix et travaillaient en vue des applaudissements. Ainsi débute le poëte indien :

« Je me prosterne aux pieds de Çiva et de Parvatî, le père et la mère du monde, ce couple uni comme la parole et le sens pour l'intelligence du mot et de la pensée.

Quelle différence il y a de mon génie étroit à la race née du soleil! Et je tente, insensé! de franchir cette mer intraversable, monté sur un mince radeau!

» Aspirant, malgré ma faiblesse, à la gloire du poëte, je vais attirer sur moi le ridicule, comme le nain qui, dans sa gourmandise, lève ses bras vers le fruit que peut seul atteindre un géant!

» Cependant les savants des siècles passés ont déjà ouvert la porte de l'éloquence dans cette maison de Raghou, où notre entrée après eux est comme celle d'un fil dans une perle dont les diamants ont fait le trou!

» Quoique je n'aie reçu en partage qu'un maigre filet d'éloquence, néanmoins, excité à cette folle audace par leurs éminentes vertus, que la renommée porte à mes oreilles, je vais chanter la race de ces Raghouides, pure depuis la naissance, pleine d'œuvres poussées jusqu'à la récolte du fruit; ceux qui ont gouverné la terre jusqu'à l'Océan et dirigé jusqu'aux cieux la route de leur char...

» Ainsi daignez me prêter l'oreille; hommes savants et vertueux, vous, la cause qui met en lumière le bon et le mauvais, comme le feu révèle aux yeux dans l'or ce qu'il y a de pur et d'impur. »

S'il nous faut donner un exemple de la richesse que le poëte, préoccupé de sa gloire, a voulu mettre dans ses nombreuses descriptions, nous choisirons un de ces passages où l'auteur présumé revient volontiers du récit héroique à l'idylle : on y goûtera la saveur qui est particulière aux tableaux de la poésie indienne où la nature prend intérêt aux sentiments, aux souffrances des hommes, où tous les êtres animés sont mis en scène autour de lui. Il s'agit ici de l'hommage à Dilipa, père de Raghou, un des ancêtres de Râma, quand, sur l'ordre du mouni Vasischtha, il a embrassé la vie de solitaire, quand il est devenu pâtre royal et serviteur de la vache Nandini; les oiseaux, les gazelles, les arbres, les plantes, jusqu'aux lianes, le contemplent avec

émotion, avec délices, comme prince et surtout comme pénitent, habitant volontaire d'un ermitage (1).

« Le roi Dilîpa, nous dit le poète, avait congédié les courtisans assidus à ses côtés ; mais, à leur place, de l'une et de l'autre part, les arbres envoyaient aux oreilles de ce roi, semblable à Varouna, les plus douces flatteries par les gazouillements de leurs oiseaux dans l'ivresse de la joie.

» Passait-il près d'elles, aussitôt les jeunes lianes, que secouait Marout, d'inonder avec une pluie de fleurs ce mortel bien digne de cet honneur et qui semblait aux yeux l'ami de Marout lui-même...

» Les gazelles, à qui leurs âmes sans défiance disaient : « Quoiqu'il » tienne un arc dans la main, son cœur est saturé de miséricorde ! » regardaient sans crainte sa personne, et leurs yeux acquéraient une ampleur d'un ravissement délicieux.

» Il entendait les dieux du bois chanter sous les berceaux à haute voix sa gloire, au son des roseaux qui, leurs fissures remplies de vent, faisaient au mieux l'office des flûtes.

» Le vent, que parfumaient les fleurs sur les branches agitées des arbres, et qu'imprégnaient de leur fine rosée les cataractes de la montagne, le vent caressait du souffle ce roi purifié par les maximes de la sagesse, mais accablé par la chaleur du soleil et la tête sans ombrelle. »

Nous mettons à la suite de ces extraits du *Raghouvança* l'assertion d'un littérateur qui en a lui-même tenté la traduction (2). Nous dirions avec M. Ph. Soupé qu'il serait excessif de comparer de tels poëmes aux productions classiques, mais qu'il n'y aurait pas d'injustice à les comparer souvent, à les égaler parfois, aux productions recherchées et romanesques de la muse italienne ou espagnole.

Câlidâsa aurait exercé une seconde fois son talent dans le même style, en composant un autre poëme narratif, non plus historique par son fond comme le premier, mais mythologique. Sectateur et chantre de Çiva, il a célébré un épisode choisi dans les légendes de sa religion : ses amours avec Oumâ, la grande déesse participant à sa puissance, et la naissance de son fils Kartikéya, devenu le dieu de la guerre.

Le *Coumâra-Sambhava*, ou Naissance de Coumâra, « le garçon, le fils par excellence, » offre, avec de grands développements, la même fable qui a été traitée maintes fois dans des compositions poétiques, et

(1) *Raghouv.*, chant II, st. 9 à 13 (t. Ier des *Œuvres*), p. 158-160.
(2) *Revue contemporaine*, livr. du 15 mars 1862 (t. XXVI, p. 40-71).

encore reproduite dans la littérature relativement moderne des Pourânas (1). On n'a publié d'abord que sept chants de ce poëme, qui en comptait vingt-deux ; le VIIIe chant, qui existe dans quelques manuscrits (2), renferme la peinture des amours de Çiva et d'Oumâ, à laquelle les fêtes du mariage ont préludé dans les chants précédents.

Le pinceau du poëte n'est pas moins mou dans cette œuvre que dans la première ; le polythéisme indien a non-seulement attribué aux dieux tous les penchants de l'homme, mais encore leur a fait honneur des passions les plus violentes. L'héroïne du poëme est Oumâ. fille de Himavât et de Ménâ : quand elle devient l'épouse de Çiva, elle prend les attributs divins et reçoit les adorations dues à une suprême déesse ; d'après le même symbole, elle est invoquée comme puissance qui détruit et qui régénère ; cependant elle est honorée à elle seule par un culte célébré en de nombreux sanctuaires, et aussi par des hymnes où elle porte les noms de Câlî, de Parvatî, de Gaurî, de Dourgâ et bien d'autres, exprimant presque tous la terreur sous laquelle on l'invoque. C'est à la même déesse que s'adressa cette ode, dont l'auteur, nommé Sancara comme le célèbre philosophe, se dit inspiré : l'*Ananda-laharî*, ou « l'Onde de la béatitude. » C'est un morceau de poésie lyrique, travaillé avec soin dans le goût indien, et curieux comme document de mythologie (3) ; Parvatî y est glorifiée d'un ton exalté avec force allusions à toutes les fictions de sa légende, à tous ses noms et surnoms mystiques, à toutes les formules des rites du Çivaïsme. Or, cette déesse, si souvent chantée, est la même divinité sous les auspices de laquelle des sectaires fort redoutés ont commis des meurtres et accompli des sacrifices humains jusque dans les temps modernes.

La pensée indienne se manifeste avec une de ses tendances dominantes dans le poëme mythologique de Calidasa, là où elle s'étend complaisamment sur les mortifications que pratiquent les personnages divins, aussi bien que les simples mortels, pour l'obtention de plus hauts mérites, de facultés d'une puissance surnaturelle. La vierge

(1) Voir le *Vishnou Pourâna*, trad. par Wilson, p. 69, 85, 104.

(2) Catalogue des manuscrits sanscrits de la Bibliothèque royale de Berlin, par M. Weber, no 511 (p. 150). — Voir la note de M. Fauche sur un manuscrit de Paris, t. II, p. 361. — *The Pandit*, f. 2, 1866. Benarès (the eight sarga).

(3) Le capitaine Troyer a publié, traduit et commenté cet hymne dans le *Journal asiatique* de Paris, années 1841 et 1847.

céleste, Oumâ, s'impose de rudes pénitences afin de devenir digne du choix du plus grand des dieux, elle qui a repoussé les prétentions d'Indra, maître du ciel. En vain, Ménâ sa mère, lui avait dit (1) : « On trouve dans sa maison même des dieux à qui l'on peut s'unir par l'intelligence! Qu'a de commun ton faible corps, ma fille, avec les austérités de l'anachorète? La tendre fleur de Çirîschâ peut soutenir le pied d'une abeille, mais non celui d'un oiseau. » Oumâ, fille de Himavat ou Himâlaya, la divine montagne, persiste dans son dessein; elle se retire dans la solitude avec le consentement de son père. Dans une suite de stances dignes de remarque, tantôt des légendes gracieuses, tantôt des rapprochements cherchés et un peu subtils servent au poëte à représenter la pauvreté volontaire de la céleste Oumâ; au moins reconnaîtra-t-on dans celle que nous allons citer le mérite de ce qu'on appellerait aujourd'hui couleur locale (Chant v. stances 9 à 13, 20, 22, 27, 29).

« Son visage ne fut pas alors moins charmant sous le Djatâ des ermites (2) qu'avec ses cheveux artistement arrangés ; de même ce ne sont pas seulement les groupes d'abeilles qui font briller un lotus ; il s'embellit même des vallisnérias qui s'accrochent à sa tige.

» Elle portait comme insigne de son vœu un triple fil de mourdja qui, écorchant la place où se rattachaient naguère les rubans de sa ceinture, lui causait à chaque instant une horripilation de souffrance.

» Sa main, qui avait oublié ses lèvres déshabituées du fard, avait les doigts blessés à force de toucher les kouças aux piquantes aiguilles et n'était plus compagne que des grains d'un chapelet.

» Elle qui souffrait d'une fleur seulement tombée de sa chevelure, en se retournant sur un lit somptueux, elle dormait alors couchée sur le sein nu de la terre et n'ayant pour oreiller que la liane de ses bras.

» Quand elle entra dans la voie de la pénitence, elle remit deux choses comme en dépôt à ces deux familles d'êtres : aux lianes flexibles, les ondulations de ses mouvements coquets ; aux épouses des gazelles, son mobile regard. »

Les grandes austérités, les rudes mortifications des ascètes brahmaniques entrent dans le même tableau sans faire trop de contraste avec le naturel d'une idylle composée à loisir pour une époque de luxe et de galanterie.

(1) *Coumârâ S.*, ch. V, et IV (t. II, p. 310).

(2) On nomme ainsi la touffe de cheveux ramassés sur le haut de la tête que de nombreux ascètes se glorifient de porter à l'instar de Çiva.

« Dans le mois de çoutchi (juin-juillet), se plaçant au milieu de quatre feux tout flamboyants, la vierge au candide sourire, à la jolie taille, regardait, surpassant la splendeur dont il frappait ses yeux, le soleil d'un œil fixe.

» Brûlé ainsi par les rayons de l'astre chaud, son visage n'en portait pas moins la beauté du lotus, la noirceur n'ayant fait qu'imprimer peu à peu sa trace dans les angles extérieurs de ses yeux.

» L'eau venue d'elle-même, les rayons de la lune savoureuse, étaient la seule manière dont elle rompît le jeûne : sa réfection ne différait pas même de la nourriture des arbres. . . . . . .

» Vivre de feuilles sèches tombées des arbres est la plus haute cime de la pénitence ; mais elle n'usa pas même de ce moyen ; aussi les hommes versés dans l'antiquité appellent-ils cette femme aux paroles aimables : *Aparnâ* (sans-feuilles).

» Macérant jour et nuit son corps aussi tendre que les filaments du lotus par de telles austérités et d'autres semblables, elle s'élève de beaucoup par dessus la pénitence, dont les anachorètes ont mérité la gloire avec des corps bien solides. »

Liés à leur secte par un respect superstitieux des légendes et des pratiques, les poëtes indiens, qui ne craignaient d'ailleurs aucune licence, n'ont jamais plaisanté sur les aventures des dieux. L'ironie avec laquelle les aèdes grecs ont traité les dieux de l'Olympe leur est étrangère; seulement ils ont prêté aux dévas certaines malices ou plutôt certains maléfices qu'ils opéraient en vertu de leur toute-puissance. Tel est le dessein bizarre attribué à Çiva, après la pompe de ses noces, de difformer plaisamment les figures de ses pieux serviteurs pour provoquer le rire sur le visage d'Oumâ sa fiancée (1).

L'élégie sentimentale n'a pas manqué à la poésie sanscrite; seulement elle a été traitée avec moins de délicatesse et de passion que chez les anciens; la science descriptive que les écrivains n'ont pu se défendre de faire briller est, à elle seule, un défaut capital dans ce genre. C'est bien un poëme élégiaque, — et non un grand poëme, comme les Indiens l'ont quelquefois nommé, — le *Méghadoûta* « ou le Nuage-Messager, » une des grosses perles de la couronne de Câlidâsa. Dès 1817, M. de Chézy a fait connaître à la France ce morceau de poésie, rien que par une analyse ; la version de M. Fauche, fondée sur les éditions

(1) *Coumâra-Sambhava*, fin du chant VII[e], stance 95.

de feu Wilson (1) et de M. Gildemeister (2), permet de juger mieux encore les qualités qui l'ont fait admirer sur le sol de l'Inde.

La fable est prise dans le monde idéal et fantastique que le génie indien a peuplé d'êtres séduisants. Un Yakscha, préposé à la garde des jardins du dieu des richesses, fut condamné à un exil de douze années sur une horrible montagne, en punition d'avoir laissé ravager ces merveilleux jardins par l'éléphant d'Indra. Depuis huit ans, il était séparé de son épouse chérie, une des Apsaras ou nymphes célestes, quand il vit un nuage orageux, se mouvant à la manière d'un éléphant, prendre la direction de la résidence qu'il avait quittée, Alakâ, ville fantastique sur les sommets Kailaça. Il adressa au nuage des paroles fort pathétiques, afin que celui-ci voulût s'acquitter de son message auprès de l'Apsaras délaissée :

« Nuage, lui dit-il, tu es le refuge des infortunés ; porte donc des nouvelles de moi à mon épouse, dont m'a séparé la colère du dieu qui préside aux richesses! Il te faut diriger ta course vers le pays qu'habitent les princes des Yakschas, vers cette magnifique Alakâ dont les bocages sururbains et les riches palais sont lavés par les rayons de la lune, diadème éclatant sur la tête de Çiva! »

Après avoir fait au nuage une offrande de fleurs, le Yakscha s'ingénie à lui décrire les lieux par lesquels il doit passer, montagnes, vallées, fleuves et villes ; puis il lui dicte les paroles qui lui serviront le mieux à prévenir et consoler la nymphe abandonnée, lui souhaitant à lui-même de n'être jamais séparé d'une façon aussi cruelle de l'éclair qui aime à le suivre comme un époux. Le dénoûment que l'auteur de l'élégie a laissé sous-entendu, c'est le retour de l'infortuné Yakscha auprès de l'Apsaras, avant le terme de son exil.

Quelle que soit pour nous l'étrangeté de la conception de Câlidâsa, il est intéressant de reconnaître quel parti il en a su tirer. L'apostrophe au nuage, doué par fiction d'intelligence et de sensibilité, est très longue sans doute, et elle doit nous le paraître d'autant plus qu'elle sort de la bouche d'un amant désolé! mais le poète a répandu de l'agrément dans les passages qui tiennent au sentiment ; l'expression est un peu délayée, quelquefois cherchée et raffinée ; au moins les images

(1) Une grande part de mérite reste à M. Fauche dans cette version, parce que l'imitation en vers faite par M. Wilson est fort loin de rendre avec précision les passages difficiles du texte original.

(2) Depuis lors cette pièce doit une nouvelle publicité à M. Ad. Stenzler.

sont-elles toujours bien choisies parmi celles que fournit le climat de l'Inde. Dans les stances purement descriptives, les arts de la civilisation le disputent à chaque instant à la nature; toutes les inventions du luxe oriental sont, en quelque sorte, énumérées et elles sont même transportées des palais et des jardins de l'Inde dans les régions peuplées par les êtres divins, dieux et génies.

Les langues modernes de l'Inde n'ont imité que de loin les merveilles de la phrase poétique de Câlidâsa; mais peut-être, il faut l'avouer, dégagée des entraves de la mesure et des longs composés, la sensibilité du poëte s'est-elle produite avec plus d'abandon et de grâce, dans ces petits ouvrages, écrits dans des idiomes indiens, mêlés d'éléments étrangers. Ainsi, dans les productions en prose et en vers, que M. Garcin de Tassy a vulgarisées avec autant de naturel que d'élégance, on remarquerait le monologue d'une jeune épouse délaissée, la belle Kanwaldah, qui, pendant une année entière, s'adresse chaque mois à des oiseaux pour porter à son époux le souhait d'un prompt retour; ce monologue d'une tournure dramatique, ou plutôt ce petit drame en douze chants, n'est pas sans analogie avec la longue apostrophe du Yakscha au Nuage messager; mais ne semble-t-il pas que l'auteur du *Duazda Maça* ou « les Douze Mois, » échappant aux lois de la métrique savante du sanscrit, et, par là, privé des ressources les plus estimées de l'art lyrique, a gagné par compensation une liberté d'allure favorable à une poésie de sentiment et de passion? On a des éléments de comparaison dans l'analyse du *Monologue* de Kanwaldah donnée par M. Garcin de Tassy (1), et, dans la version qu'il a faite de trois fragments du poëme, répondant à trois mois de l'année indienne (2); on nommerait avec ce savant l'ouvrage dakhnî « un des poëmes les plus » gracieux et les plus curieux à la fois de l'Inde moderne. »

Nous passons sans peine de l'élégie du Nuage messager à un poëme descriptif qui n'a pas été moins souvent loué, « le Cycle des Saisons. » Peut-on l'attribuer, suivant la tradition des écoles et l'autorité des manuscrits, au même poëte, à Câlidâsa lui-même? Quelques critiques en doutent, avons-nous dit; l'auteur du moins indique sa patrie, la contrée d'Oudjdjayini, en décrivant les monts Vindhya rafraîchis par les pluies;

(1) *Journal asiatique*, 4e série, t. XVI, octobre 1850.

(2) *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, t. II, Paris, 1847, p. 483-488. Le texte a été imprimé dans la *Chrestomathie hindoustanie* de l'école des langues orientales. (*Ibid.*, 1847, p. 112 et 119).

on le chercherait parmi les imitateurs de Câlidâsa qui ont vécu et chanté dans ce paradis des savants.

L'auteur du *Ritou-sanhara* a devancé dans la carrière les poëtes du XVIII[e] siècle qui ont chanté les saisons et les mois, Thomson, Saint-Lambert, Roucher. Mais M. Fauche l'a fait observer dans sa préface (1), le poëte indien n'a point porté ses regards, ainsi qu'ils l'ont fait, au delà des frontières de son pays; « il n'entre dans ses descriptions rien qui ne soit essentiellement propre à la zone indienne; il reste au milieu du vaste horizon qui borne au loin ce magnifique panorama. » L'élégant traducteur n'a point dissimulé cette fois les côtés faibles de son modèle; Câlidâsa a décrit les effets pittoresques des saisons, mais ne remonte jamais aux causes, ne fait pas dominer la cause première; il peint la nature extérieure sans placer à côté d'elle l'homme, compagnon de ses travaux, comme si, dans un tel climat, elle était jalouse de produire tout d'elle-même et n'avait pas besoin d'aide (2). S'adressant uniquement à l'imagination, il réveille des émotions sensuelles; mais préoccupé de la jouissance, il ne parle jamais à l'âme. C'est assez avouer que Câlidâsa, dans cette œuvre, est fort au-dessous, non-seulement des poëtes descriptifs de l'âge moderne, mais encore des poëtes didactiques de l'antiquité. Ceux-ci, en effet, se sont inquiétés de la recherche des causes, même quand ils ont, comme Lucrèce, nié aveuglément les causes premières, et puis, n'ont-ils pas toujours fait apparaître l'homme en quelque endroit de leurs tableaux, comme si la nature créée ne pouvait se passer, pour être belle, de la présence de celui qu'elle a reçu pour maître?

Quel est donc, ces réserves faites, le mérite particulier du poëme descriptif? C'est l'élégance du style, c'est la flexibilité et la sonorité des mesures; c'est le soin délicat avec lequel chaque stance est polie vers par vers. L'intérêt incontestable de la description même, c'est son cachet de fidélité, c'est sa parfaite conformité au climat de l'Inde et aux mœurs de ses habitants. Le poëme se compose de six tableaux qui répondent à autant de saisons : l'été, la saison des pluies, l'automne, l'hiver, la rosée, le printemps. *Ritou* signifie arrivée à son temps; le mot désigne donc bien les divisions d'une année, d'après les change-

(1) Tome II, des *Œuvres de Câlidâsa*, p. XII-XV.

(2) Dans le grand poëme, *Çiçoupâlabadha*. chap. VI, il y a en 79 stances la peinture des saisons venant se mettre au service des héros. *Tétrade*, etc., trad. Fauche, t. III. p. 81 à 96.

ments périodiques de la température. Au témoignage d'anciens monuments, l'année aurait été partagée en cinq *ritous*, la saison des pluies et l'automne n'en formant qu'une seule (1). Cependant la distinction de six saisons fut en usage dès une date reculée. En tout cas, on doit se faire une idée différente du cours des saisons dans les diverses contrées de l'Inde ; ainsi, tandis que les habitants de l'Himalaya ont pu seuls connaître la neige et les frimas, la dénomination de l'hiver, *hémânta*, « la saison de neige, » n'avait plus de sens sous le climat d'autres pays (2).

Lorsque Câlidâsa a voulu personnifier chaque saison et en donner l'image vivante, il a eu recours à des comparaisons assez justes, mais un peu chargées, exprimées avec ampleur, sinon avec grâce.

Sous quel aspect s'avance le temps des *Varchas*, la saison des pluies et des nuages ? « Elle vient, au milieu d'un bruit éclatant, comme un roi monté sur un éléphant fougueux, faisant briller l'éclair au lieu d'étendard, et entendre le roulement du tonnerre en guise de tambour.

L'automne *(çarad)*, « c'est la jeune fille d'une exquise beauté qui se montre composant de lotus épanouis son ravissant visage, formant le cliquetis de ses *noûpouras* (anneaux des pieds) avec le chant des cygnes amoureux, appuyant ses membres gracieux sur les tiges du riz à moitié mûr. »

Le printemps *(vasanta)*, « c'est un jeune guerrier, Kâma, qui porte des boutons fleuris en guise de flèches et qui ajuste pour corde à son arc une guirlande d'abeilles. »

L'art de décrire est très avancé dans les œuvres de Câlidâsa sans distinction ; il est naturellement porté fort loin dans un poëme comme celui des *Saisons*, où l'écrivain devait varier les images dans chaque tableau, ou les représenter avec le prestige de la variété. Dans l'épopée indienne la description est à l'état rudimentaire ; elle se fait par l'énumération, en nombre indéfini, de plantes, d'arbres, d'animaux, de pierres précieuses ; elle se réduit à une série d'appellatifs, elle est nécessairement lourde et monotone, parce que rien n'y est mis en saillie. Dans la poésie d'art, au contraire, la description est prise avec discernement dans tous les règnes de la nature ; elle peint les objets du plus bel aspect, les espèces préférées ; elle procède par rapprochements qui

(1) Dictionnaire sanscrit de Saint-Pétersbourg, t. Ier, colonne 1053, s. v. *ritu*.

(2) V. Lassen, *Antiquités indiennes*, t. Ier, p. 219-221.

font de chaque stance ou strophe un petit tableau-miniature, une jolie aquarelle.

Si l'homme n'agit pas dans les scènes de Câlidâsa, il n'est pas moins vrai que le poëte n'a pas fait apparaître les phénomènes du monde, les merveilles de la nature inerte, sans prêter à celle-ci les impressions, les sentiments de la nature intelligente ; il a supposé doués de sensibilité, capables de plaisirs et de peines, les nuages et les éclairs, la terre et les forêts, les arbres, les plantes et les fleurs.

Il est temps que l'on juge, par quelques exemples, à travers le voile d'une traduction en prose française, des couleurs dont Câlidâsa chargeait de préférence sa palette, et aussi de la délicatesse de son dessin : nous choisissons tout exprès les passages qui retracent l'une ou l'autre scène des pays brûlants de l'Inde, et qui conservent la physionomie du paysage. Voici d'abord la nature indienne sous deux aspects pendant les chaleurs accablantes de l'été ; les animaux les plus voraces sont assoupis sous le poids de l'atmosphère échauffée, et ils sont condamnés à une lourde et complète inertie ; mais voilà que la forêt, desséchée par l'ardeur du soleil, est le foyer d'un horrible incendie pendant lequel les animaux prennent la fuite de toutes parts avec épouvante (1).

« Les gazelles, cruellement tourmentées par une chaleur excessive, courent, le palais desséché par une soif ardente : « Il y aura de l'eau, pensent-elles, dans le milieu du bois ! » car elles ont vu le ciel ressembler, par l'effet du mirage, à une face où le collyre s'épanouit.

» Torturé par les rayons du soleil, — brûlé sur le chemin par la poussière échauffée, — portant bas la tête dans sa marche tortueuse, et tout haletant, — le serpent vient se coucher à l'ombre du paon, son ennemi.

» Abattu par une soif immense, sans force et sans courage, — poussant des anhélations répétées, le mufle semé de nombreuses déchirures, — la langue çà et là pendante, la crinière languissamment vacillante sur la tête, — le roi des animaux se refuse à la peine de tuer les éléphants, quelque près qu'il soit d'eux.

« Le gosier tout sec, trouvant partout les eaux taries, — consumés par les rayons que verse le maître de la lumière, — chassés par une soif intense, mendiant un peu d'eau sans obtenir une pluie fine, — les éléphants aux dents d'ivoire ne craignent plus même les lions à la crinière épaisse.

« Les paons, accablés de corps et d'âme, — par les rayons du soleil semblables au feu du sacrifice, — ne tuent pas le serpent couché près d'eux, — et qui est venu cacher sa tête sous la roue de leur queue étalée.

(1) Chant Ier, l'Été, st. 12 à 20, 23 et 27 (t. II des *Œuvres complètes*).

» Fouillant avec les disques de leurs groins allongés, — l'étang dont la bourbe toute pâle est hérissée de frêles souchets, — le troupeau des sangliers entre, pour ainsi dire, jusqu'au fond de la terre, — tant il est brûlé du soleil aux splendeurs flamboyantes.

» Devant le soleil qui se pare de ses rayons les plus acérés en guise d'une guirlande, — voici, éperdue de chaleur, hors du marais dont l'eau est tarie jusqu'à la bourbe, — la grenouille qui saute et vient, près du serpent altéré, s'accroupir sous l'ombrelle que lui fait le chaperon du naja.

» Jonché de poissons morts, déserté par les grues épouvantées qui fuient, — pétri sous les pieds des éléphants sacrés qui s'y heurtent les uns contre les autres, — et dépouillé de ses boutons sur les tiges des nymphéas totalement arrachés, le lac n'est déjà plus qu'une vase par suite de cette trituration incessante...

» A la vue des bourgeons et des herbes nouvelles, qu'un incendie très-violent des forêts consume, — des feuilles desséchées que la force d'un vent cruel abat ou disperse, — et des eaux taries par la chaleur de l'astre qui fait le jour; — de tous côtés les régions boisées, des hauteurs d'où on les contemple. inspirent un sentiment d'épouvante.

» Resplendissant comme le vermillon pur du cousoumbha aux fleurs nouvellement épanouies, — se précipitant avec une force excitée par le souffle d'un vent impétueux, — le feu, qui mêle dans un mutuel embrassement les cimes des lianes, des branches à germes et des arbres, — le feu dévore, à tous les points de l'espace, les campagnes enveloppées dans un vaste incendie.

» La combustion de la forêt, portée çà et là par le vent, résonne dans les cavernes des montagnes; — elle s'éparpille avec un bruit farouche à travers les massifs de bambous secs; elle s'avance au milieu des herbes avec une amplitude que chaque minute augmente, — et, s'attachant au rivage du fleuve, elle atteint et consume les troupeaux de bêtes sauvages, que la flamme chassait devant elle.

» Naturellement agrandi dans les forêts de cotonniers, — le feu serpente, jaune comme l'or, dans le creux de leurs inflammables troncs; — mais il s'élance hors de l'arbre, dont les feuilles se contournent sur les branches, et poussé par le vent. il erre de tous côtés sur les confins du bois.

» Les éléphants, les gavials et les rois des forêts, dont les corps sont brûlés par le feu, — déposent leurs instincts hostiles et marchent de compagnie tels que des amis; — ils sortent précipitamment du bois aride que l'incendie environne de tortures, — et se réfugient vers le fleuve montrant son lit que la sécheresse divise en grandes îles. »

Nous devons à nos lecteurs d'autres extraits où ils aperçoivent à l'aide de quelles teintes le pinceau de Càlidàsa a rendu l'impression

produite par l'arrivée de nouvelles saisons. L'automne a ses charmes, ses ravissements : le poëte croit les louer assez en disant qu'ils surpassent les charmes de la beauté féminine (1).

« La démarche si gracieuse des femmes est vaincue par celle des flamingos ; — la beauté de la lune voit son visage pâlir devant les nymphéas épanouis, — l'éclat des lotus bleus et des nénufars surpasse la vivacité des yeux allumés par l'ivresse ; — et le jeu agaçant des sourcils cède aux molles ondulations des fleurs.

» Les lianes violacées, aux rameaux inclinés sous le poids des fleurs, — éclipsent, ô femmes, la beauté de vos bras chargés de parures ; — et le charme d'une bouche, — qui montre avec un sourire l'éclatante blancheur de ses dents, — est effacée par la grâce du jasmin nouvel éclos, assorti avec les fleurs de l'açoca. »

Quand il passe de l'automne à l'hiver, le poëte épuise tout ce qu'il peut dire des sensations désagréables des jeunes femmes. « L'hiver, dit-il, pleure, au point du jour, par les gouttes de bruine qui pendent à la pointe des herbes, comme s'il regrettait la souffrance qu'il a causée aux membres florissants attaqués par le froid. »

Le printemps a la meilleure part, sinon sous le rapport de l'art, du moins sous celui du naturel et de la grâce, dans les descriptions de Càlidâsa (2).

« Secouant la branche fleurie des sahacaras, — dispersant les ramages du kokila dans les régions de l'espace, — et ravissant les cœurs des hommes, — le vent souffle, heureux de voir la chute des frimas cesser avec l'arrivée du printemps.

» Tout le monde s'enivre de plaisir à l'aspect des montagnes, — dont les arbres couronnent les sommets de fleurs enchanteresses et variées, dont les plateaux sont embellis par les joyeuses familles des kokilas, — et dont les surfaces des rochers se revêtent comme d'un réseau d'abeilles.

» Les cœurs des hommes sensibles palpitent — au souffle des vents, dont les manguiers épanouis ont parfumé les haleines, — au bourdonnement de la mouche à miel, dont le murmure cadencé enchante les oreilles, — au bruyant ramage du kokila, troublé par l'ivresse et l'amour.

» Le temps des soirées délicieuses, les clartés de la lune en son plein, — le ramage du kokila mâle, le vent parfumé, — le bourdonnement des

(1) Chant III, st. 17 et 18 (t. II, p. 23-24).
(2) Chant VI, st. 22, 25, 32-33 (t. II, p. 44-47).

essaims d'abeilles enivrées, le sîdhou bu dans la nuit : — certes ! toutes ces choses ne sont-elles pas les puissants auxiliaires du joli Dieu qui fait la guerre avec des fleurs? »

En somme, le *Ritou-sanhara* fournit un spécimen digne d'attention de lyrisme descriptif qui n'a pas cessé d'être cultivé avec ferveur depuis Câlidâsa jusque dans les siècles modernes : l'art qui lui est propre est un art qui se complaît en lui-même, se soutenant avec une certaine coquetterie qui ne cache point le travail ; il semble d'un certain prix, quand on le compare à l'abus qu'on a fait des images et des artifices de la forme dans des poëmes où la pensée s'efface complétement sous l'agencement arbitraire des mots, par exemple le *Nalodaya*, traduit dans la même collection. Que l'on mette à part les drames de Câlidâsa, on ne voit point dans ses autres poëmes des signes incontestables d'une assez haute supériorité pour qu'on les assimile aux œuvres en toute langue qui marquent un progrès de l'esprit humain, un nouveau triomphe de l'art, un essor fécond des forces de l'imagination. Mais il y a lieu d'y admirer la richesse luxuriante de la forme, attestant les ressources que plusieurs écoles d'écrivains ont tirées de la langue sanscrite, après la période de la vraie jeunesse de cette langue, qui s'épanouit dans les cantiques du Véda. Quand il n'y a pas confusion par surabondance, leurs tableaux offrent dans un étonnant enlacement les grands et les petits objets. On suit de l'œil avec certain attrait des palmes élancées, des courbes gracieuses, qui ne sont pas sans similitude avec les dessins des plus riches cachemires de l'Inde. Bien des œuvres poétiques ressemblaient à ces riches et capricieux tissus dont les arts industriels de l'Occident ont multiplié les élégantes copies ; mais nos langues précises et logiques conserveraient aux originaux indiens trop peu de leur souplesse et de leur charme.

Il nous paraît difficile de donner raison à M. Fauche, quand il met si haut le nom de Câlidâsa (1). Fût-il vrai que le poëte sait partout, avec autant de souplesse que de vigueur,

Passer du grave au doux, du plaisant au sévère,

dirait-on avec son traducteur « que l'Indien Câlidâsa fut un des esprits » les plus complets, dont les œuvres aient jamais honoré l'espèce hu-

(1) Voir la préface du t. II, et surtout la conclusion (p. xxxi), datée de Juilly, 21 janvier 1860.

» maine ; que, chez lui, un riche savoir était au service d'une opulente » faculté de créer ; enfin, qu'il ne céderait peut-être la palme, ni pour » le sentiment, ni pour la science, ni pour l'imagination, ni pour la » poésie du style, à nul autre des plus beaux génies, que voudrait lui » opposer la splendide antiquité grecque ou latine. » Nous aimons à croire que ces conclusions rencontreraient beaucoup d'incrédules parmi les lecteurs de Câlidâsa, reconnaissants d'ailleurs envers M. Fauche pour le travail minutieux et ardu auquel il s'est soumis pour mettre à leur portée des modèles étrangers. N'a-t-on pas fait assez pour la mémoire du poëte, quand on l'a déclaré un artiste consommé, ou, selon un mot en faveur aujourd'hui, un artisan de style ? Ce serait fausser toute comparaison, ce serait, par conséquent, porter atteinte à sa gloire que de vouloir faire de lui un profond penseur. On parlera toujours de la philosophie d'Horace, car la bonne humeur et le bon sens ont de fréquents retours dans ses vers, entre les élans de l'ode et les frivolités du badinage ; mais on n'affublera jamais Câlidâsa du manteau de philosophe, pas plus que des guenilles de l'ascète hindou.

ESSAI

SUR L'ORIGINE ET LES SOURCES DU DRAME INDIEN.

PRÉLIMINAIRES.

Aujourd'hui personne ne parlerait plus, au sujet du drame indien, ni d'une antiquité véritable, ni d'une puissante originalité. Il prend place parmi les productions plutôt modernes de la littérature sanscrite, et il est à une distance considérable des œuvres poétiques d'un premier jet qui, dans un idiôme plus ancien que le sanscrit, ont révélé le vrai génie des Aryas de l'Inde. Il existe, en effet, des textes d'une expression spontanée et vivante dans la section du Véda, qui renferme des chants hymnologiques composés de rhythmes réputés inspirés et de prières affectées à la liturgie : c'est justice de remonter aussi haut, d'interroger les débris de la langue védique, afin d'apercevoir jusqu'où seraient allées la puissance et la beauté de l'idiôme primitif des Hindous, s'il n'avait été alourdi et comme pétrifié en devenant l'instrument passif du Brahmanisme. Qu'on en juge par l'exposition prolixe et diffuse des traités dits sacrés qui se rattachent immédiatement aux cantiques du Véda. Tandis que les Brâhmanas sont remplis d'explications justificatives du sacrifice et du rituel, la métaphysique des solitudes et des écoles indiennes nous est résumée dans les Aranyacas et les Oupanischads : c'est l'appendice, mais c'est la partie spéculative des écritures védiques. Il n'est plus besoin, jusqu'à nouvel ordre, de supputer les périodes dans lesquelles ces compositions auraient vu le jour, après que M. le D[r] Max Müller l'a fait

avec tant d'autorité. C'en est assez de reconnaître que le premier essor de la science sacrée qui devait rester la possession exclusive des Brahmanes a eu lieu dans l'espace des deux mille ans antérieurs à l'ère chrétienne (1), et que l'exégèse grammaticale est sortie de bonne heure de l'interprétation et de la discussion des distiques chantés ou récités en cadence : la littérature proprement dite devait naître un peu plus tard.

L'épopée elle-même n'était pas dans l'Inde une production vraiment antique ; le drame sanscrit qui a succédé de près à l'épopée et qui se serait, sous ce rapport, produit dans un ordre logique, est dans la catégorie des ouvrages sur lequel le sacerdoce brahmanique n'exerçait plus de contrôle direct. Pour la composition même, il est au nombre des productions de la poésie d'art dans laquelle une très grande liberté était laissée à l'initiative et à l'imagination des poètes. On ne peut hésiter à en placer les œuvres principales dans les premiers siècles de l'ère moderne, et à y reconnaître la décadence de la société brahmanique soutenant ses dernières luttes contre le Bouddhisme, mais partagée tous les jours davantage entre les puissantes sectes de Çiva et de Vichnou.

Nous ne qualifierions le drame indien ni de tragédie ni de comédie, dans le sens grec de ces mots qui ont passé dans la plupart des littératures modernes. C'est en tous cas un drame de quelque ampleur qui comportait des scènes héroïques et des aventures de la vie vulgaire. Il a ses caractères distinctifs, ses règles consacrées et même ses procédés invariables. Sous le rapport du plan et de l'ordonnance, il nous offre un seul et même cachet dans ses monuments connus et reproduit, à une grande distance de temps, les mêmes recettes théâtrales.

N'importe comment on le jugerait par comparaison avec le sys-

(1) Voir le livre remarquable de Max Müller, de l'université d'Oxford : *Antient Sanskrit-Literature* (1869, et 1861), et la première partie des savantes leçons souvent citées du professeur Albert Weber, sur l'histoire littéraire de l'Inde (1852 et 1876).

tème dramatique d'autres peuples, on aurait peine à y trouver le fruit de l'imitation, du moins d'une imitation directe. Mieux vaut, nous a-t-il paru, définir la valeur du *Nâtaca* comme drame et relever la date probable des pièces les plus vantées, avant de toucher à la question d'une influence étrangère qu'il aurait subie dans le principe.

Wilson a mis, en tête des chefs-d'œuvre du théâtre des Hindous qu'il a le premier traduits il y a plus d'un demi siècle, un exposé de la théorie indienne du drame. Il lui reste l'honneur d'avoir résumé avec sagacité les définitions et les règles que les rhétoriciens de l'Inde ont tirées du rapprochement des œuvres poétiques lues dans les écoles, y compris nombre de poèmes qui ne sont pas des drames. La tâche n'était pas précisément aisée : car les critiques indigènes ont multiplié les distinctions dans les rôles et dans les sentiments avec une minutie presque égale à celle des grammairiens hindous qui ont réduit en axiômes et en aphorismes l'organisme si riche, mais si régulier de la langue sanscrite; les uns et les autres ont poussé fort loin la subtilité dans leur langue longuement et patiemment élaborée. De nos jours, les traités importants de rhétorique et de poétique, remontant à quelques siècles, ont été plus d'une fois imprimés dans l'Inde par des pandits (1) : nous ne pouvons qu'indiquer ici un champ fort vaste de la philologie sanscrite, devant s'accroître encore par la publication des œuvres originales, citées en manière d'exemples par les auteurs indiens.

(1) Voir l'*Indische Alterthumskunde* de Christian Lassen, tome IV, Leipzig, 1861, p. 822, note, et les *Études sur la littérature sanscrite*, par Phil. Soupé, professeur de littérature française à la Faculté des Lettres de Lyon, 1879, page 261.

CHAPITRE PREMIER.

ORIGINES DU DRAME INDIEN D'APRÈS LA FICTION BRAHMANIQUE.

Une obscurité d'autant plus grande règnera longtemps sur les commencements du drame indien, qu'il ne s'est conservé aucune des ébauches qu'on étudierait comme les premiers essais du genre. Les pièces les plus anciennes que nous ayons sont, comme on le verra, des ouvrages achevés qui ont été recopiés de bonne heure à titre de chefs-d'œuvre de la langue et de la poésie; mais on ne saurait, faute de textes, remonter au delà. « Un temps considérable, dirions-nous avec M. Weber (1), a dû s'écouler depuis les ébauches dramatiques ayant le caractère de festivités religieuses jusqu'aux drames qui nous sont parvenus en réalité. » Quoique ces vrais drames ne portent pas l'empreinte d'une inspiration religieuse, la caste brahmanique n'a pas manqué de donner une origine divine à cette branche de la poésie, ainsi qu'elle l'avait fait jusque là pour les sciences et les arts : c'est à cette condition que la caste dominante était parvenue à enrichir et à compléter le système de mythologie qui lui attribuait le patronage de cultes innombrables et qui justifiait ses droits à la domination.

Il nous manque une date plausible, et aussi un témoignage positif, sur l'apparition du véritable drame dans l'Inde. Il faut donc bien, à défaut d'histoire, accepter la fiction sauf à l'expliquer. Un personnage divin, le Rischi Bharata, fut réputé le législateur du théâtre, et un livre soi-disant inspiré fut compilé tout exprès, pour que l'art nouveau, quoiqu'émancipé en fait de la tutelle sacerdotale, eût sa place dans la série des traités d'une autorité divine.

(1) Leçons citées, 2e édit., p. 215, note.

Le nom de Bharata signifie le porteur, le garant de la tradition chantée (1); il serait l'instituteur d'un genre de poésie qui ne pouvait passer pour moins ancien que les autres, d'un art qui était parfait dès le principe (2). L'antique déesse, *Bhâratî*, rangée parmi les déesses de la parole, a représenté non seulement le chant, mais encore la musique, la pantomime; sous les noms de *Vâtch (vox)* et de *Sarasvatî*, elle figure plus d'une fois dans les stances qui servent de prélude aux drames. C'était chose simple après cela que de charger les Apsaras, les nymphes célestes, d'exécuter des danses et de représenter des drames au ciel d'Indra, et puis à la cour d'autres dieux.

Mais quel est le titre du livre brahmanique, composé évidemment dans le cours des siècles modernes, quoique reporté au berceau du théâtre? Il est intitulé *Nâтyaçâstra*, comme qui dirait : « Code de l'art de la danse », ou « traité de mimique ». Dans cette dénomination, on découvre la forme de l'art qui a constitué le premier spectacle; de là, on le conjecture sans peine, les exécutants en sont venus naturellement à l'usage d'un chant très court, et bientôt après à celui d'un chant dialogué qui captivait plus fortement l'attention et s'adressait à l'intelligence. Une saltation accompagnée de chant avec musique nous figure donc ce que fut le drame dans ses plus simples éléments chez les Hindous (3).

Il advint que quelques divinités furent réputées toutes puissantes au détriment des Dévas des anciennes écritures; alors on ne se contenta plus des actes liturgiques qui marquaient les principaux moments de chaque journée dans les familles des tribus aryennes,

(1) Bharata est aussi le représentant de l'art musical, le promoteur du second des quatre systèmes de musique. Lassen, *Antiquités*, B. IV, pp. 832-833.

(2) Voir Lassen. tome II du même ouvrage, pp. 502-504.

(3) Voir les Leçons d'Albert Weber, 2e édit., p. 184 sq. pp. 213-217. — Il est déjà question d'instruments de musique dans des traités appartenant à la littérature védique. Weber, ibid.. pp. 290-291.

et on institua des cérémonies d'un plus grand éclat; en se développant comme culte, le Brahmanisme les a incessamment multipliées. Des fêtes pompeuses furent instituées en l'honneur de nouveaux dieux devenus populaires au-dessus de tous les autres (1). Dans de pareilles fêtes, la poésie eut toujours pour auxiliaires la musique et la danse. C'est même la danse qui a caractérisé ce genre de solennités, si l'on tient compte des noms donnés aux acteurs, *Natas* ou danseurs, à l'art lui-même, *Nâtya*, aux pièces représentées dont le nom générique, *Nâtaca*, est resté aux œuvres de l'ordre le plus élevé. Les mouvements cadencés d'une mimique rudimentaire ont distingué suffisamment ces exhibitions publiques de beaucoup d'autres; mais ils étaient fort loin de danses savantes avec des figures et des marches étudiées, comme celles de l'orchestique grecque.

Des termes de ce genre qui ont appartenu au langage théâtral se rencontrent, il est vrai, dans des productions certainement antérieures à l'essor du drame. Ainsi, dans de nombreux épisodes de la grande épopée, la Bhâratide, il est question de danseurs et de mimes, comme aussi de chantres et de lutteurs (2). De même dans les poëmes de la classe des Kâvyas, portant le nom de Câlidâsa (3), il s'agit de jeux dramatiques qui ne seraient pas différents des représentations consacrées à ses pièces si renommées. Sans parler des interpolations qui ont défiguré tant d'œuvres de la poésie sanscrite, on aurait tort de tirer des conclusions historiques de l'usage de quelques termes qui ont passé aisément d'un poème à l'autre, ou qui ont été employés par plus d'un versificateur à sa

(1) L'invocation de Çiva domine dans le prélude de bon nombre de drames célèbres qui nous sont parvenus comme ouvrages de la meilleure époque.

(2) Ainsi lit-on les noms de *nata* et de *narttaca* dans la célèbre histoire du *Svayambara* de Draupadî au livre I[er] du Mahâbhârata, 12[me] parva, vers 6940 et 6972 (ed. Calc. 1839).

(3) Le *Raghouvansa* et le *Koumâra-sambhava*. Voir supra pp. 253-260.

fantaisie. En vain recourrait-on, sur ce sujet, à l'histoire des mots, comme on le fait dans l'interprétation des monuments classiques, pour retracer avec un peu de discernement les progrès de l'art. Ce moyen de critique nous échappe avec tant d'autres dans les choses indiennes.

Quand on aura commenté le code attribué à Bharata, dont quelques chapitres seulement sont livrés à la publicité (1), les faibles commencements du drame en recevront peu de lumière. Le rédacteur des *Soûtras* ou axiômes qui le composent a considéré le théâtre indien dans les conditions où il a fleuri pendant sa plus belle période : ce ne sont pas des préceptes formulés par les créateurs de ce théâtre, mais des règles, des prescriptions mises en vers après le succès reconnu de certaines œuvres. Encore une fois, Bharata est un nom traditionnel qui nous cache le nom du vrai rédacteur de ces *versus memoriales* transmis avec un respect superstitieux.

(1) Ces curieux extraits du *Nâтyaçâstra* ont été publiés en transcription latine par M. Paul Regnaud, de la Faculté de Lyon, dans les *Annales du Musée Guimet*, 1879-1880. — Voir aussi les extraits imprimés en sanscrit comme appendice au *Daçarûpa* de Fitz-Edward Hall (1863), p. 199 et suiv.

CHAPITRE II.

PÉRIODE DE LA COMPOSITION DRAMATIQUE DANS L'INDE.

Quoique l'on ne puisse inscrire une date positive sur aucune des pièces sanscrites présumées les plus anciennes et comptées parmi les meilleures, une certitude morale semble bien acquise à leur composition dans les huit premiers siècles de l'ère chrétienne. Une certitude de ce genre se trouve fortifiée par les données aujourd'hui admises sur l'âge d'autres monuments littéraires, également vantés dans les écoles hindoues : elle s'accorde, d'autre part, avec ce que l'on sait de la prospérité qu'atteignirent, dans cette même période, plusieurs royaumes de l'Inde occidentale depuis le Guzerate jusqu'au Canoge (1). On le dirait en particulier du royaume de Mâlava ou Mâlva, dont la capitale était la célèbre *Ozene*, l'*Oudjdjayinî* des Hindous, siége de plusieurs dynasties qui ont encouragé la poésie et les arts.

On ne saurait s'empêcher de remarquer la proximité de ces régions de l'Inde par rapport à la Bactriane qui fut un royaume grec, et par rapport aux pays de l'Indus qui furent conquis par les Grecs d'Alexandre et gouvernés après lui par des princes indigènes initiés à la langue et aux mœurs grecques.

Que l'on considère, après les drames le mieux connus jusqu'ici, la liste d'autres drames sanscrits qui seraient jugés de quelque valeur, on en placerait la succession depuis le IIe siècle après Jésus-Christ jusqu'au XVIIIe. Mais, plus on approche de notre temps.

(1) Dès l'an 1853, M. Weber notait le fait dans un article sur les relations de l'Inde avec les pays d'Occident, réimprimé dans ses *Indische Skizzen*, (Berlin, 1857, in-8°, p. 85). Voir la seconde édition de ses leçons sur *l'histoire de la littérature indienne*, 1876, p. 224.

moins on trouve d'élucubrations dramatiques qui méritent plus qu'une simple mention. Dans ce long intervalle, les œuvres nous apparaissent comme éparpillées, quelquefois même séparées par des centaines d'années ; leurs sujets sont entièrement divers, et leur mérite absolument inégal. On verra ci-après, dans un court appendice, une liste du plus grand nombre des drames indiens avec leur date approximative.

Au premier crépuscule de la littérature dramatique on voit poindre et se dilater la grande comédie, dont le vrai modèle est cette pièce du *Chariot de terre cuite* à laquelle il sera longtemps difficile d'assigner une date et un auteur. Par contre, il est quelques noms propres entourés de bonne heure d'un vif éclat, surtout ceux de Câlidâsa et de Bhavabhoûti. Cependant les drames qu'on leur attribue, ainsi que la comédie citée à l'instant, ne peuvent être les premiers essais dûment admirés d'une pièce sanscrite assez bien construite pour être soumise à l'épreuve de la représentation. Ces ouvrages sentent le travail ; l'intrigue a des finesses ; l'action est suffisamment compliquée pour exciter l'intérêt ; la reconnaissance et la péripétie sont des moyens qui n'y manquent pas, quoique souvent employés avec trop peu d'art et d'expérience. La versification a autant de variété que de souplesse ; mais elle suppose l'imitation de constructions métriques mises depuis longtemps à l'étude. Il est plausible de chercher la raison de tant de qualités réunies, acquises au drame naissant, dans l'état avancé de la langue qui avait été appropriée à plus d'un genre de composition littéraire.

Probablement, en effet, dans des poèmes lyriques ou plutôt épico-lyriques, comme on le dirait des plus anciens *Kâvyas*, plusieurs auteurs avaient donné le modèle d'un langage riche en figures, et aussi d'une facture délicate et harmonieuse des vers assemblés en distiques ou combinés en quatrains ; d'autres avaient montré le même genre de talent dans des poèmes de peu d'étendue, élégiaques et descriptifs. La versification avait donc fait des pro-

grès marqués dans des essais tirés de sujets fort divers, avant que des poètes déployassent toutes les ressources de l'art dans la confection d'une œuvre plus étendue, dans une composition dramatique exigeant plus de complication, plus d'artifices et une plus sévère unité. Il fallait, d'autre part, une instruction infiniment plus développée parmi les auditeurs d'un drame qui était débité devant eux par plusieurs personnages. Ainsi, à part les rôles de femmes ou d'hommes de rang inférieur, invariablement rédigés en prâcrit, le fond de la pièce était composé en sanscrit, c'est-à-dire, dans la langue savante qu'on ne pouvait plus dès ce temps ni parler, ni écrire sans étude (1) : la difficulté, moindre pour le dialogue échangé en prose entre les personnages, était fort grande, au contraire, dans la partie versifiée qui dépassait de beaucoup la première en étendue et aussi en recherche de langage, en richesse de syntaxe, en artifices de métrique.

Il importe à notre sujet de bien reconnaître dans quelles circonstances s'est produite la vocation des poètes hindous qui ont les premiers travaillé pour le théâtre ; il faut bien les mettre en présence de leur public, si l'on veut juger des difficultés particulières de leur tâche. Quand ils avaient formé des acteurs pour jouer leurs pièces en présence d'une cour ou devant une assistance réunie pour quelque fête, les *Kavis* de l'Inde pouvaient-ils compter sur des oreilles exercées, à ce point que leur ouvrage fût compris dans son ensemble et apprécié dans ses détails ? Il y avait dans l'assistance peu d'hommes instruits et suffisamment éclairés pour suivre de point en point la représentation ; il subsistait une difficulté invincible pour les autres, celle de comprendre le sanscrit

(1) L'usage de l'idiôme antique, l'aryen propre à l'Inde, avait fait place plusieurs siècles avant l'ère chrétienne, à des dialectes dérivés, inférieurs, qualifiés de prâcrits, et distingués par les noms de diverses provinces de la péninsule, où des nuances de prononciation avaient altéré sensiblement l'euphonie des formes et des désinences, comme on le voit dans les textes publiés d'après les manuscrits.

qui n'était pas la langue usuelle de leur époque. De ce côté on découvre des exigences tenant à la constitution de la société hindoue, qui réservait rigoureusement les charges de l'État aux classes privilégiées, et qui leur destinait les productions de la littérature savante (1), sans parler de l'étude plus restreinte encore des écritures sacrées. N'est-on pas réduit à penser que les poètes dramatiques ne pouvaient donner qu'une satisfaction incomplète à la majorité de leurs auditeurs, qui n'avait pas fait un long apprentissage scolaire ? Les hommes de race guerrière ne pouvaient avoir au même point que les brahmanes l'intelligence des textes récités ou chantés, et les femmes admises au spectacle ne comprenaient autre chose que les rôles débités en prâcrit ; ainsi, d'un bout à l'autre d'une séance d'apparat, une partie notable des assistants n'était captivée que d'une manière passagère par des fragments de dialogues ou par les modulations musicales servant au chant de stances qui étaient d'un style fortement travaillé.

Dans les œuvres de la plus habile versification, qui furent composées à des époques éloignées sous des inspirations fort diverses, il a plu aux poètes hindous de prendre mainte comparaison dans l'art théâtral qui avait atteint rapidement une grande diffusion. Le plus souvent, ils assimilent les vicissitudes de la vie humaine aux impressions fugitives d'une action dramatique ; les changements brusques de la destinée aux mouvements des acteurs, à leur disparition suivant de près leur entrée sur la scène. Mais il est cependant des passages où ils insinuent qu'on ne peut goûter, sans instruction préalable, les desseins et les inventions de l'écrivain assez sûr de lui et assez exercé pour composer un vrai drame : car l'acteur n'est que son interprète. Ainsi le grammairien et poète Vopadéva, réputé l'auteur du *Bhâgavata Pourâna*, a comparé la créature qui oserait juger les œuvres de Dieu, la succession des merveilles du monde, à l'homme sans culture d'esprit qui serait

(1) Voir Monier Williams, *Indian Wisdom* (London, 1875), p. 469.

tout à coup spectateur d'un drame ; nous avons dans ces vers le sentiment d'une grande école sur les exigences de l'art (1) : « Ce » n'est pas l'homme, avec sa raison imparfaite, qui peut, à l'aide » du raisonnement, comprendre le tissu des noms et des formes » que déroulent la parole et la pensée du Créateur ; l'homme est » comme un ignorant qui assiste à une représentation dramatique » (*naтacharyâm-ivâdjnaн*). »

Peu de siècles s'étaient écoulés depuis l'éclatant succès des drames qui avaient fixé l'idée d'un genre nouveau dans l'Inde, quand on vit paraître, sous les mêmes dénominations, des ouvrages qui ne supportaient point de comparaison avec les premiers. C'étaient, pour la plupart, des poèmes d'une composition laborieuse, dépourvus d'action, manquant du vrai dialogue, et ne consistant qu'en tableaux prolixes et en tirades déclamatoires : la recette était grossière, car les auteurs avaient recours à la compilation pour alimenter des rôles interminables, où se trouvaient entassés des vers provenant de sources disparates. De tels écrits n'avaient aucune valeur littéraire ; mais on leur faisait une renommée dans les écoles pour le plaisir d'en commenter les passages difficiles et d'enrichir par de nouveaux exemples les distinctions et les définitions fort minutieuses de la rhétorique indigène.

Quand il n'y avait plus d'invention véritable, l'érudition fournissait à de patients versificateurs la matière d'œuvres assez lourdes qu'ils qualifiaient de drames. Dans la voie qui leur était tracée, il y eut, à plusieurs époques de la décadence, des hommes ayant acquis certaine aptitude à calquer tous les genres de style, toutes les formes de versification, à reproduire avec un peu de surcharge et d'obscurité des peintures tracées autrefois avec un charme réel et admirées tout d'abord. Qu'on ne s'attende pas dans les passages de pareilles œuvres qui nous sont transmis à quelque nouveauté

(1) Le *Bhâgavata*, Livre I, chapitre III, vers 37.—Tome Ier de l'édition d'Eugène Burnouf, 1840, texte, p. 12, et traduction française, p. 12. — Voir supra pp. 226-27.

et à quelque charme dans la peinture de la nature indienne : la description n'a ni fraîcheur ni naturel parce qu'elle n'a pas été ravivée dans l'esprit des nouveaux écrivains par la contemplation des paysages de la grande péninsule ; elle est délayée dans de perpétuelles réductions des scènes autrefois largement esquissées ; elle manque de traits et de couleurs qui eussent frappé vivement les yeux de nouvelles générations de poètes dans la même région où s'étaient inspirés les créateurs de la langue, les vrais maîtres de l'art national.

Pour se représenter le labeur de versification accompli dans les écoles brahmaniques après l'âge florissant de la littérature sanscrite, on découvre des analogies dans l'histoire de la poésie latine pendant les siècles du moyen-âge et jusque dans les temps modernes. Mais il faut dire à la louange de l'esprit occidental qu'il n'a jamais dépassé la mesure et méconnu la vérité humaine au degré où l'ont fait les versificateurs hindous. Dans notre occident, le théâtre latin est toujours resté à certaine distance des anciens modèles ; aux époques où le goût s'était le plus altéré, il n'a jamais offert les désordres de conception et les écarts de langage qui déparent les drames volumineux de la décadence indienne. Si artificielle que soit la composition des *fabulae* de l'ère moderne calquées sur les œuvres de l'antiquité latine, elles sont fort loin des aberrations où les copistes d'anciens drames sanscrits se sont laissés entraîner : les nouveaux dramatistes latins ont pu commettre bien des méprises et céder à la routine, mais ils ne sont sortis que rarement des sentiers de la raison.

APPENDICE.

ESSAI D'UNE CHRONOLOGIE DES DRAMES INDIENS LES PLUS CONNUS (*).

La comédie intitulée *Mritchakatikâ* ou « le chariot de terre cuite » a dû être composée entre 250 et 620 (préface de M. Paul Regnaud à sa traduction. t. I, p. XII). Les drames de Câlidasa remonteraient jusqu'aux IVe et Ve siècles. Les drames de Bhavabhoûti descendraient peut-être jusqu'au Ve siècle, mais non pas plus bas que le VIe (voir notre Introduction à l'*Outtara-Râma-Charita*, Bruxelles, 1880, pp. 11-12).

Bâna, poète protégé par un roi de Canoge, ayant fleuri dans la première moitié du VIIe siècle, serait l'auteur de la comédie appelée *Ratnavalî* ou « le Collier des perles, » ainsi que d'un drame bouddhique, *Nâgânanda* ou « la Joie des Serpens (voir la préface de M. Edward Cowell à la traduction anglaise de ce drame par Palmer Boyd, et l'introduction de M. Abel Bergaigne à sa traduction française, 1879, pp. X-XI).

Du VIe au Xe siècle, on placerait la composition du *Vénîsanhâra* où il y aurait des traces de Krichnaïsme; avant le Xe siècle plusieurs ouvrages de Râdjaçékhara, le *Viddhaçâlabhandjika* (voir les *Indische Streifen* de Weber, I, p. 313), le *Bâla-Bhârata* et le *Bâlâ-Râmâyana* (voir *Dénouement de l'histoire de Râma*, introd., pp. 102-103). Le *Prasanna-Râghava*, attribué à Djayadéva, daterait du milieu du XIIe siècle (*Dénouement*, ibid. p. 103).

Le drame philosophique, *Prabodhachandrodaya*, serait placé au milieu du XIe siècle (voir Lassen, *Indische Alterthumskunde*, B. III, p. 789-790), et le drame politique *Mudrarâkshasa*, vers le XIIe siècle.

C'est vers la fin de notre moyen-âge qu'on voit paraître les pièces

(*) Consulter avec l'appendice au théâtre indien de Wilson, renfermant l'analyse des drames qu'il n'a pas lui-même traduits, la longue note du professeur A. Weber, seconde édition de ses Leçons, 1876, pp. 224-225 et le *Nachtrag*, p. 8.

prolixes qui reprennent, dans un nouveau style, la légende de Râma : le *Hanouman-nâtaca*, dit aussi *Mahânâtaca*, pièce en XIV actes, qui descendrait jusqu'au XIIIe siècle (*Dénouement*, pp. 105-107), et l'*Anargha-Râghava* de Mourâri, qui appartiendrait au XIVe siècle (*Dénouement*, pp. 104-105).

Enfin, on touche à des dates tout à fait modernes quand on rencontre une petite pièce du même fonds, l'*Abhirâmamani*, écrite du XVe au XVIe siècle, tandis qu'une comédie ou plutôt farce pour rire, le *Dhûrtasamâgama* (la Réunion des vauriens) est d'une époque bien fixée, la fin du XVe siècle.

M. Fitz-Edward Hall a vu dans l'Inde certaine catégorie de drames sanscrits non mentionnés par Wilson; mais, dans la liste qu'il en donne (*Daçarûpa or hindu Canons of dramaturgy*, Calcutta, 1865, préface, pp. 30-31), on ne découvre pas d'ouvrage qui ait joui d'une célébrité de premier ordre, si l'on tient compte de l'autorité des sources dépouillées jusqu'ici.

CHAPITRE III.

PREMIERS LINÉAMENTS DU DRAME SANSCRIT.

Selon toute vraisemblance, chez les anciens Hindous, le premier spectacle eut le caractère d'un acte religieux : il ne consista d'abord qu'en petites scènes animées, ensuite en courtes stances chantées sur un rhythme musical avec une saltation qui fut de plus en plus étudiée ; ces stances furent quelquefois alternées ; mais le vrai dialogue avait peine à se dégager d'un récitatif.

Une tradition mythologique nous vient ici en aide : l'hommage de l'art naissant fut rendu à un dieu national, Vichnou et à son épouse, la déesse Lakschmî. Ce dut être la pensée d'un précurseur des premiers dramaturges de glorifier cette déesse, en chantant le choix solennel qu'elle aurait fait d'un époux, le *Lakschmî-svayambara*, analogue au *Svayambara* qui était la prérogative des princesses mortelles dans l'histoire des royaumes de l'Inde (1) : elles désignaient le plus digne dans un grand concours de prétendants. La trace en est restée dans un drame connu de Câlidâsa, l'*Ourvaçî*. Il s'agit, il est vrai, d'une pièce qu'aurait composée la déesse de l'éloquence elle-même, Sarasvatî, et qui fut représentée au ciel par des nymphes en présence des dieux : l'héroïne du drame est une de ces nymphes célestes, mais la légende veut qu'elle ait été troublée dans le rôle de Lakschmî qui lui était échu (2).

(1) Un des épisodes du Mahâbhârata, vulgarisés les premiers en Europe, est le *Svayambara* de Draupadî, héroïne dont l'histoire fut aussi, dans le cours des siècles, exposée au théâtre. Théodore Pavie, *Fragments du M. Bh. traduits en français* (Paris, 1844), p. 197-226. V. supra pp. 99-100.

(2) Un des disciples de Bharata s'exprime ainsi dans une avant-scène du IIIe acte : « Je ne sais si cette assemblée a été satisfaite, mais dans cette

Nous pouvons donc prendre comme point de départ une donnée aussi curieuse dont Lassen avait naguère aperçu la portée (1), et admettre qu'on a glorifié de prime abord des dieux et des déesses d'une grande popularité avant de rendre honneur aux héros qui en furent réputés les incarnations. Cette priorité n'a rien que de plausible puisque les Hindous s'ingéniaient à donner une origine surhumaine à l'art dramatique éclos à la suite d'une longue culture de la langue.

On en revient aux vues du même savant sur la naissance du drame indien dans des fêtes religieuses; des histoires divines ont fait le fond des spectacles qui préludaient à la création d'une véritable scène. De curieux passages du *Mahâbhâshya* ont autorisé M. Weber à reprendre de son côté ses conjectures d'autrefois sur la ressemblance des plus anciennes pièces indiennes avec les Mystères de notre Occident : c'est au premier développement du culte de Vichnou que l'on rapporterait les essais présentant une telle analogie, et préparant à une assez grande distance de temps la poésie dramatique qui deviendra plutôt profane. Il est question en effet, dans les sources récemment explorées, de solennités fort anciennes où sont mis en relief des traits empruntés à la légende de Krichna, considéré comme incarnation de Vichnou, par exemple le meurtre de Kansa et la captivité de Bali (2).

Il ne nous reste que ces faibles traces du drame hiératique tel qu'il put naître dans une antiquité relative, de beaucoup inférieure

œuvre poétique composée par Sarasvati elle-même, *le choix d'un époux par Lakschmî*, Ourvaçî, çà et là, dans les passages de sentiment, s'est complètement troublée » (trad. de Ph. Ed. Foucaux, 1879, p. 60 et p. 61). M. Bollensen, second éditeur de l'Ourvaçî en Europe avait signalé la mention du drame divin dans l'œuvre de Câlidâsa. (Saint-Pétersbourg, 1846, trad. allem., p. 34, et annot., p. 285).

(1) *Indische Alterthumskunde*, B. II, p. 504.

(2) Voir l'étude de M. Weber sur le *Mahâbhâshya* de Patandjali *Indische Studien*, 1872, tome XIII, pp. 487-492, et ses leçons de littérature indienne, édit. de 1876, pp. 214-215, et note 210.

à l'âge védique. Mais on serait porté à reprendre l'opinion d'un grand indianiste, Lassen, qui trouvait l'idée du drame hiératique dans une composition relativement moderne, le *Gîtâ-Govinda*, poème ou plutôt drame lyrique rattaché à l'immense développement du Vichnouïsme. Dans ce chant sont exposés le dissentiment et la réconciliation de Krichna avec son amante Râdhâ, en autant de cantilènes débitées par lui-même, par Râdhâ, et par la confidente de celle-ci. Le poète Djayadéva qui a soin de se nommer ne fait qu'introduire les personnages, et il décrit leurs sentiments dans les diverses situations par lesquelles ils passent. Dans la pensée de Lassen, à une époque de beaucoup antérieure, on a pu représenter d'une manière analogue des scènes de la légende de Vichnou, mais à coup sûr dans un langage plus simple et dans un autre style (1).

Le chantre de Krichna n'a pu vivre que dans les siècles de notre moyen âge (au xii[e] siècle, par ex.). Il s'est laissé aller à une extravagante licence d'imagination qui n'aurait d'autre excuse que l'intention de glorifier aux yeux des sectaires vichnouïtes l'ardent amour de leur dieu pour son amante préférée. Djayadéva serait sans rival dans la manière de représenter les sentiments passionnés de ses héros; il est allé fort loin dans le sensualisme sans frein qui déborde d'ordinaire dans les tableaux de l'érotisme indien (2), et qui comporte avec peine une interprétation mystique (3). Le langage de Djayadéva, dans cette idylle dramatique, est enflammé;

(1) *Antiquités indiennes*, t. II, p. 504. — Dans le même ouvrage, t. IV, pp. 816-816, le savant auteur a défini le poëme en renvoyant aux Prolégomènes de son édition : *Gîtâ-Govinda, Jayadevae poetae indici drama lyricum* (Bonnae ad Rhenum, 1836, vol. in-4°).

(2) Voir Weber, *Leçons*, 2[e] édit., p. 227, et sur l'âge de l'auteur, p. 334.

(3) Dans les prolégomènes déjà cités plus haut (pp. XIII-XXIII) Lassen à disserté sur le sens mystique du poème; il voit dans Krichna une image de l'âme plutôt qu'un symbole de l'Esprit suprême; il n'admet que dans peu de passages une explication morale qui se dégagerait des peintures sensuelles.

sa versification a tous les genres de prestige et de raffinement; les chants de son poème sont rimés, et la douce mélodie de ses vers n'a été atteinte par aucun autre poète de sa nation (1). Si célèbre que soit restée son œuvre dans l'Inde entière, il s'entend qu'elle n'appartient pas réellement à l'histoire du théâtre.

Il n'a été question jusqu'ici que de tentatives qui n'ont pas laissé de traces, parce qu'elles tenaient de l'improvisation, et qu'on n'avait pas pris la peine d'en conserver le texte écrit dans une école ou dans un ermitage. Les auteurs de pareils impromptus ne pouvaient conserver une renommée durable. Vint le moment où des drames d'une contexture plus habile valurent quelque célébrité à ceux qui les avaient composés et produits en public : plusieurs, cependant, eurent le sort d'être oubliés ou dédaignés. On mettrait de ce nombre les poètes plus anciens dont les œuvres ont été négligées tout à coup quand la faveur s'attachait aux productions d'un nouveau venu, Câlidâsa. Les noms de quelques-uns de ces poètes nous sont conservés dans le prologue d'une pièce aujourd'hui revendiqué pour ce grand maître, le *Mâlavikagnimitra* (2).

Le directeur. — « Je suis appelé par l'assemblée qui a dit : Il » faut faire représenter le drame intitulé *Mâlavikâ et Agnimitra*, » composé par Câliâsa pour la fête du printemps. Que la repré- » sentation commence donc! «

Le régisseur. — « Pas encore. Comment laisse-t-on de côté les » compositions des poètes Bhâsa, Saumilla et bien d'autres d'une » grande renommée, pour faire tant d'honneur à l'œuvre de Câli- » dâsa, un poète vivant? »

(1) Les lecteurs européens ont à leur service plusieurs traductions, celle de Frédéric Rückert en vers allemands (*Zeitschrift zur Kunde des Morgenlandes*, Band I, Bonn, 1837), et celle de feu Hippolyte Fauche en français (Paris, 1850).

(2) *Mâlavika et Agnimitra, drame sanscrit de Câlidâsa traduit pour la première fois en français sur l'édition sanscrite de Bombay*, par Ph. Ed. Foucaux (Paris, Leroux, 1877), page 2. — Voir aussi la traduction allemande du drame, par M. Alb. Weber, pp. 5 et 6 (Berlin, 1856), d'après l'édition d'Otto Tullberg (Bonn, 1840).

LE DIRECTEUR. — « Voilà une question dénuée de jugement :
» vois :

» Tout poème n'est pas bon, parce qu'on dit : il est ancien, pas
» plus qu'il n'est mauvais parce qu'on dit : il est nouveau. Les
» sages, après avoir examiné, choisissent l'un des deux ; un sot se
» laisse influencer par l'opinion des autres. »

Il y a de nombreuses variantes pour les noms des poètes dans ce curieux passage (1) ; mais le nom de Bhâsa ou Bhâsaca aurait, semble-t-il, le plus de notoriété, et il est cité comme celui d'un poète dramatique dans un recueil indien d'histoire littéraire (2).

Ces réserves faites en faveur d'auteurs qui ne nous sont que nommés, l'histoire est en présence des deux individualités bien connues aujourd'hui, Câlidâsa dont la gloire semble la plus pure, et Bhavabhouti dont le talent s'est affirmé avec une puissante originalité : il serait juste de rapprocher de leurs œuvres cette grande comédie dont nous avons signalé plus haut l'apparition bien près du berceau de l'art théâtral. Dès cette époque, tous les poètes qui se sentirent une vocation dramatique ont partagé leurs efforts entre deux classes de sujets : d'une part, c'était la tradition nationale, devenue populaire dans un grand cercle de royaumes brahmaniques, et qui était de préférence exploitée dans le champ des aventures héroïques ; c'était, d'autre part, la censure morale puisée directement dans l'observation des mœurs contemporaines et traduite en tableaux animés.

De là deux genres d'ouvrages que nous allons définir tour à tour. Mais, comme nous l'affirmions en commençant, les pièces

(1) Voir la préface de Weber dans sa traduction citée, pag. XVI-XVII, et les leçons de littérature indienne du même savant, 2e édit., p. 221, où sont citées les leçons préférées par Hall : *Bhâsaca*, *Râmila* et *Saumila* (Introd. à la *Vâsavadattâ*) ; et par Haag : *Bhâsa*, *Saumilla*, *Kaviputra* (critique du texte de la pièce, 1872).

(2) Le *Sarasvatî-Kanthâ-bharana*. Voir le *Sanscrit Woerterbuch* (Saint-Pétersbourg) tome V, col. 272 et 273.

indiennes les mieux travaillées ne seraient assimilées ni aux tragédies ni aux comédies de l'antiquité classique. Quelques-unes, celles qui étaient tirées de l'histoire héroïque, ressemblent aux anciennes tragédies par le sentiment de la pitié, par un pathétique quelquefois profond, plutôt que par l'éclat, par la prédominance des passions excitant la terreur; mais elles ne pouvaient avoir de dénouement proprement tragique; elles présentaient une issue heureuse et douce, même après des incidents qui étaient de nature à produire de douloureuses émotions. Quant aux drames indiens qu'on voudrait rapprocher des comédies, ce sont des tableaux de mœurs, offrant sous un aspect fort piquant les contrastes des caractères, les rivalités des castes et des professions, l'influence et le conflit des sectes. Mais, s'il y a une critique renfermée dans ces esquisses pleines de naturel et de vérité, la censure théâtrale n'est pas exercée au profit d'un parti politique, comme il en est dans l'ancienne comédie grecque; la satire n'est pas mordante, aristophanesque; elle n'est pas l'arme de la vengeance personnelle. D'ordinaire, au lieu d'une catastrophe, il y a quelque incident moitié plaisant qui rend à la liberté les personnages les plus compromis, qui les arrache inopinément à une mort imminente.

Ce qui distingue la mise en scène des histoires les plus sérieuses, ressemblant davantage à nos tragédies, c'est le mélange de circonstances plaisantes, de dialogues rapides et familiers, avec des situations émouvantes largement développées : il y a des intermèdes qui mettent en présence des héros de la pièce des personnages de rang inférieur qui s'entretiennent de quelque affaire avec la liberté, avec le sans-façon du langage populaire. Ces digressions nuisent à l'unité; elles donnent un éclaircissement prématuré, trop artificiel peut-être, aux faits qui vont suivre. Si déplacées qu'elles nous paraissent, elles constituent un des caractères originaux de la représentation solennelle des *Nâtacas* (1). Le théâtre grec use seule-

(1) Sur les intermèdes appelés *Vischkambhacas* et *pravéçacas*, voir le *Dénouement*, appendice, n° V, pages 354-356.

ment de quelques traits familiers, de quelques accents populaires, qui se glissent tout à coup dans un rôle sérieux, mais qui ne le dénaturent pas. La tragédie, qui n'était pas prude comme on l'avait imaginé chez les modernes après la Renaissance, comportait ces dissonnances passagères; mais, dans ses œuvres régulièrement offertes aux concours, elle n'admettait pas des digressions du caractère des intermèdes indiens.

CHAPITRE IV.

LES DRAMES HÉROIQUES ET MYTHOLOGIQUES DE L'INDE.

Dans sa volumineuse littérature, l'Inde brahmanique n'a jamais eu d'histoire : le sentiment de la réalité des choses et celui de la succession des temps lui ont également manqué dès le premier essor de sa civilisation. Elle a chanté, il est vrai, de grandes aventures, des haines implacables, des guerres acharnées, dans des poëmes prolixes qui appartiennent au genre et au style de l'épopée (1). Mais la vérité historique y est non-seulement déguisée sans cesse sous la fiction ; elle est absorbée le plus souvent par l'élément mythologique dans lequel s'est complu de bonne heure l'esprit des Hindous. Bien des événements fameux, invasions et migrations, faits d'armes, fondations de villes et de royaumes, n'ont pas été transmis fidèlement aux descendants de la race conquérante de l'Inde, parce que la caste sacerdotale a eu intérêt à en dénaturer le sens, et même à en effacer le souvenir, au détriment de la caste guerrière : aussi faudra-t-il, avec des découvertes encore imprévues, d'opiniâtres efforts de l'érudition pour mettre en lumière les données d'ethnographie qui se cachent dans d'interminables récits, dans des histoires et des généalogies singulièrement enchevêtrées.

C'est principalement dans quelques épisodes des deux épopées sanscrites que l'on trouve le canevas des drames qui seraient

(1) Les morceaux narratifs, *Itihâsas* et *Pourânas*, qui étaient en germe dans les anciens *Brâhmanas*, devinrent des œuvres distinctes (Weber, *Ind. Liter. Gesch.*, 2[te] ausg., pp. 200-208, — trad. franç., pp. 299-306). Dans l'Introduction au *Bhâgavata Purâna* (tome I, 1840), Eugène Burnouf a parfaitement élucidé le sens du mot *Itihâsa*, « tradition » (*iti itiha* — voilà certes), et celui des deux mots *âkhyâna*, récit de ce qu'on a vu, et *upakhyâna*, récit de ce qu'on a entendu (pages XIX à XXXVIII).

appelés héroïques : parmi les fables qu'ils reprennent, il en est qui ont été esquissées une première fois dans les livres védiques, et d'autres qui ont été vulgarisées avec la masse des chansons de geste racontées dans une mesure uniforme (le çloka). L'imagination des aèdes indiens s'est exercée sur cet ancien fonds pour le transformer et l'embellir. Ils ont confié leurs œuvres à la mémoire de plusieurs générations, avant qu'on éprouvât le besoin d'en faire un triage, et d'y prendre la matière d'une histoire réduite à certaines proportions, le noyau d'une fable facilement représentée par un groupe d'acteurs, qui se substitueraient aux récitateurs et aux rhapsodes des poèmes narratifs.

On aura quelque idée de ce triage à l'aide de la revue sommaire que nous allons faire d'un certain nombre de pièces indiennes dans le dessein d'en montrer la connexion avec l'épopée. Les drames que nous avons en vue peuvent être ramenés à l'un ou à l'autre des deux Cycles de fables et d'aventures se rapportant aux légendes héroïques des dynasties de la race lunaire et des dynasties de la race solaire. Quand on lira dans ces pages le nom de Cycle, qu'on ne se méprenne pas sur notre intention, comme s'il s'agissait d'un véritable parallèle entre la poésie grecque et la poésie sanscrite ; la première nous présente un développement harmonieux et normal, qui n'était pas possible dans les conditions sociales où la seconde s'est produite. Le terme grec de *cycle* nous sert surtout à indiquer des analogies imparfaites sans doute, mais qui ont leur prix dans l'étude de genres littéraires ayant appartenu à deux grands peuples.

Le premier des deux cycles indiens se déroule dans l'immense épopée, intitulée : *Mahâbhârata,* la grande histoire ou mieux la grande guerre des descendants de Bharata : nous userons de nouveau du nom de *Bhâratide* comme de la forme abrégée du même titre. L'ouvrage n'a pas moins de dix-huit chants ou parvas, partagés chacun dans un nombre inégal de lectures ; il forme une masse de cent mille distiques, dont le quart seulement constitue le fond

de l'action; il retrace les vicissitudes d'une race-royale partagée en deux familles ennemies et célèbre l'établissement des Aryas dans la partie septentrionale de l'Inde (1). La seule personnalité de Vyâsa efface les noms de tous les versificateurs, qui ont tour à tour, comme autant de poètes *cycliques*, greffé quelque récit nouveau sur le tronc d'une histoire fameuse entre toutes, parvenue à une vraie popularité dans les classes instruites et dans les familles guerrières des royaumes indiens.

Le second cycle indien nous est représenté par une composition épique moins étendue, jugée postérieure à la première, le *Râmâyana* ou la *Râmaïde*. Elle est mise pour le mérite du style, pour l'art de la forme, au nombre des *Kâvyas*, poëmes qui révèlent le travail personnel du *Kavi*, du chantre ou de l'écrivain : mais elle l'emporte de loin sur les ouvrages du même titre qui ne sont estimés que pour de continuels et prodigieux artifices de langage et de versification. Elle chante les destinées d'un héros favori des dieux, Râma, fils de Daçaratha, en qui s'est incarné Vichnou, l'un des puissants dieux du panthéon indien dans son développement moderne. Les dix incarnations de Vichnou ont été assez longuement racontées par les Hindous en divers ouvrages, et souvent aussi figurées par la sculpture. Mais, quoiqu'on pense de l'idée même et de son origine, la fiction des *Avatâras* (ou avatars, « Descentes » de la divinité) serait relativement moderne dans l'Inde. Si plusieurs de ces fables ne semblent pas avoir concouru à la création de religions distinctes, « les Avatâras de Krichna et de Râma, avec les figures accessoires, constituent deux vastes cycles où le Vichnouïsme a trouvé ses principales divinités (2). »

(1) Voir Lassen, *Indische Alterthumskunde*, B. Ier, pp. 488-489, et pp. 496-498.

(2) A. Barth, *Les Religions de l'Inde* (Hindouisme), Paris 1879, pp. 101-110.

A. *Drames du cycle de la Bhâratide.*

Le récit traditionnel par excellence, le plus important des *Itihâsas,* c'est l'épopée que nous possédons en entier sous la dénomination de *Mahâbhârata.* Mais il n'y a pas de doute possible sur l'âge et l'origine d'un ouvrage de cette étendue : la rédaction n'a pris cours que dans les derniers siècles de l'antiquité profane, et quand on l'a continuée jusque dans les siècles de notre moyen-âge, on s'est mis à versifier des livres entiers d'un contenu légendaire, mais surtout didactique, n'ayant qu'un rapport tout à fait éloigné avec la légende héroïque. Celle-ci remplit abondamment les premiers chants, et elle y conserve bien des traits de l'esprit et des mœurs antiques qui vont s'effaçant dans la plupart des autres. C'est à ce fond primitif de l'incommensurable poëme qu'appartiennent les épisodes de quelque relief qui ont attiré l'attention des premiers explorateurs de la littérature sanscrite, et qui ont été traduits isolément en raison de leur intérêt particulier de narration ou de tableau : de la sorte on a popularisé, en plusieurs langues, les moments les plus émouvants de la lutte entre les Pândavas et les Câuravas, divisés d'intérêt et animés d'une haine inextinguible jusqu'à la destruction de leurs derniers représentants. Les Pândavas sont les plus malheureux, malgré la protection de quelques grandes divinités; mais ils sont aussi les plus braves et les plus vertueux des personnages mis en action. Leur histoire, qu'on a retracée d'après les textes de l'épopée même, satisfait à l'idée que l'on se fait en Europe de types et de figures héroïques, malgré les étrangetés de la mythologie hindoue qui s'y mêlent presque toujours (1). Les récits épisodiques, qui s'y rattachent comme autant d'exemples, partagent l'espèce de popularité, toute de transaction, que l'étude comparée des littératures étrangères assure de nos

(1) Voir l'histoire des Pândavas au tome I des *Antiquités indiennes* de Chr. Lassen (pp. 626-707), et l'analyse du Mahâbhârata par M. Soupé dans ses *Etudes sur la littérature sanscrite* (1877, pp. 58-154).

jours aux productions du goût oriental. Nous pouvons passer au rapide examen des principaux drames empruntés aux aventures épiques de la Bhâratide.

La première œuvre qui offre matière à la comparaison des deux genres de poésie, c'est précisément cette idylle dramatique qui a pour héroïne Sakountalâ, et qui a de prime abord, même dans une traduction, provoqué beaucoup d'enthousiasme par la douceur et le fini des peintures. La fiction se joue à travers toute la légende, si naturelle que paraisse l'expression des sentiments humains dans le rôle des personnages. La scène est dans un ermitage indien ; la jeune fille qu'y rencontre un roi de la contrée n'est pas une simple mortelle ; car elle doit le jour à la nymphe Ménacâ, jadis séduite par le rischi Viçvâmitra. Elle-même devient l'épouse d'un royal guerrier qui l'a aperçue dans le cours de ses chasses ; le fils qui naît de cette union est Bharata, le monarque universel, souche d'une race fort antique, dont les descendants sont au premier rang dans l'action de la grande épopée. C'est assez dire que les principaux personnages de l'épisode ont une préséance extraordinaire dans ce passé fabuleux : ils ne sont pas moins que les ancêtres des héros dont les aventures vont passionner plusieurs générations de princes et de guerriers ; ils conserveront la première place dans les souvenirs des chantres (*kavis*) et des écuyers (*soûtas*) formés, de siècle en siècle, à l'art de la composition et de la récitation dans les ermitages brahmaniques.

L'épisode épique, qui a sa place dans les longs récits du Ier livre du Mahâbhârata, nous fournit la matière d'intéressantes remarques, quand on en rapproche la même histoire dramatisée un peu plus tard. Or, la narration d'un aède inconnu conserve tout son prix ; elle a une force et une simplicité plus antiques. Après avoir comparé les deux ouvrages (1), Alphonse de Lamartine a pu dire qu' « on vérifie au premier coup-d'œil un caractère de virilité dans

(1) Ve *Entretien*, 1856, pp. 339-40, p. 357.

» l'antique, de raffinement et d'afféterie dans le moderne. » Nos lecteurs s'en convaincront aisément en parcourant l'épisode fort peu réduit auquel nous avons donné place dans des études morales et littéraires sur la Bhàratide (1). Le mérite du naturel et du pathétique ne peut être refusé au chantre épique, lui reprochât-on quelque prolixité et même l'abus des sentences; mais nous devrons nous étendre quelque peu sur l'amplification que Câlidâsa a imaginée dans plusieurs scènes au grand profit de son art.

Le jugement du publiciste français s'est formulé en peu de lignes significatives : bien qu'il ait été porté sur la foi d'une traduction, on ne saurait en contester la finesse. « Voyons maintenant, dit-il, comment quelques siècles plus tard, un autre poète, d'une époque plus raffinée, a converti en drame ce touchant et gracieux épisode. C'est le lingot brut effilé en trame d'or par l'art, qui amplifie la surface du métal en amoindrissant sa force. » Il ne faudrait pas moins qu'une analyse des sept actes de la *Reconnaissance de Sacountalâ* pour faire apercevoir les inventions de Câlidàsa ; au moins tenterons nous de signaler les nouveautés que lui ont suggérées les exigences du goût poétique et les besoins d'une représentation théâtrale.

La description qui remplissait à elle seule plusieurs lectures de l'épopée a été habilement restreinte dans les deux premiers actes du drame. Le roi Douchmanta (2) converse avec son écuyer quand il a pénétré pour la chasse dans la forêt qui entoure l'ermitage de Kanva; il y rencontre Sakountalâ et ses compagnes; mais c'est l'une d'elles, et non Sakountalâ elle-même, qui lui raconte les circonstances de la naissance mystérieuse de l'héroïne dans ce paisible asile.

La seule attitude du jeune guerrier qui trahit sa passion a frappé

(1) Troisième étude sur l'*Epopée indienne*, supra, pp. 150-164.

(2) Nous préférons cette première forme du nom du héros, quoique les textes le donnent aussi sous celle de *Douschyanta*, qui a prévalu dans les éditions du drame.

la timide anachorète ; quand elle se dispose à fuir, ses deux amies engagent naïvement l'étranger à revenir quelque jour dans l'ermitage. Un prétexte s'offre à l'esprit de Douchmanta pour y rentrer bientôt : la protection qu'il sera fier de donner aux pieux solitaires en repoussant les mauvais génies qui troubleraient leurs exercices. Mais le poète a placé aux côtés du roi, visitant les épais bocages, le personnage plaisant que les dramaturges indiens ont mis en scène en manière de contraste dans la compagnie des princes : c'est le *Vidoûchaca*, brahmane bouffon qui porte ici le nom de Mâdhavya, et qui est d'une franchise gouailleuse dans ses réflexions et ses réparties ; il reparaîtra dans un acte suivant et reprendra le même rôle de frondeur dans des scènes où l'intrigue roule sur des affaires de sentiment.

Le roi qui n'a pas quitté l'ermitage de Kanva, reste en observation dans les mêmes endroits de la forêt où Sakountalâ fait part à ses compagnes de ses ennuis et de ses anxiétés. Quand il a pris place à côté d'elle, il n'est pas longtemps sans lui déclarer sa passion, et il la fait consentir au mode de mariage des Gandharvas ou musiciens célestes.

Un intervalle de quelques mois s'écoule entre le IIIe et le IVe acte qui expose les adieux de Sakountalâ à Kanva, son père adoptif, et à tous les habitants de son ermitage. Câlidâsa a pu déployer à ce sujet tout le luxe de son art descriptif et toutes les inspirations de sa sensibilité ; les dialogues n'ont pas moins que les stances l'empreinte d'un sentiment très vif des beautés de la nature indienne. Le langage des assistants est également ému ; les compagnes de Sakountalâ expriment au plus haut point leur compatissance ; Kanva met dans ses paroles une tendresse paternelle. L'héroïne fait les allocutions les plus touchantes aux arbres, aux plantes, aux animaux au milieu desquels elle a passé sa jeunesse. Si elle les quitte, c'est pour obéir aux ordres du sage à qui elle conserve une obéissance filiale ; elle va trouver dans sa capitale le prince étranger qui a promis l'héritage de son trône au fils qui naîtrait d'elle.

Le V[e] acte nous transporte dans la capitale de Douchmanta, l'antique Hastinapura ; Sakountalâ se présente au prince avec un cortége de solitaires, délégués par Kanva ; mais, par suite de la malédiction d'un ascète, le roi subit une hallucination qui l'empêche de la reconnaître. Ce n'est point, comme dans le récit épique, un parti pris de dissimulation, une attitude calculée d'indifférence et de dureté. Douchmanta la rebute malgré l'appel pathétique qu'elle fait à ses souvenirs et malgré l'éloquent exposé des preuves de leur union. La belle ermite prend néanmoins sa demeure au palais, et c'est dans la résidence royale qu'elle donne le jour à l'enfant qu'elle attendait (1).

Ici Câlidâsa a fait usage d'un moyen de reconnaissance pratiqué tant de fois chez divers peuples dans les drames et dans les romans : l'anneau donné naguère par le royal guerrier à Sakountalâ avant de la délaisser dans l'ermitage. Mais l'intrigue a quelque originalité et une couleur indienne. L'anneau, perdu par l'héroïne au bord d'un étang, est saisi sur un pêcheur qui l'avait trouvé dans le corps d'un poisson, et, quand il est porté au roi, il réveille chez celui-ci le souvenir de la promesse qu'il a faite à Sakountalâ en faveur du prince à qui elle donnerait le jour. Cette fiction du poète dramatique donne lieu à un épisode populaire qui remplit un intermède dit *pravéçaca*, entre le V[e] et le VI[e] acte, conforme à l'usage de pareilles digressions dans les pièces indiennes : l'altercation du pêcheur se défendant d'un vol présumé contre deux gardes et contre le chef de la police offre un exemple de scènes à moitié burlesques qui interrompent, dans un jargon un peu trivial, l'action se déroulant le plus souvent en vers sanscrits.

Le dénouement de l'histoire a été conçu autrement par Câlidâsa que par le rhapsode épique ; il ne s'est pas contenté, comme celui-ci, du témoignage rendu par une voix céleste à Sakountalâ en

(1) Dans l'épopée, l'enfant naît dans l'ermitage, et il a grandi quand Sakountalâ va le présenter à son père.

la personne de son fils; il a assorti des fictions mythologiques pour donner plus d'éclat au berceau d'une grande dynastie, celle des Bhâratides, dont ce jeune prince sera la souche.

Dans les jardins de Hastinapoura, Douchmanta trahit le trouble profond qui le poursuit à la vue d'un portrait de Sakountalâ qu'il a ébauché autrefois, et qu'il se propose de perfectionner lui-même. C'est grâce à cette recette trop connue, et dont le théâtre indien a fait abus, que l'auteur dispose son héros à reconnaître bientôt sa lâche obstination, et à saluer Sakountalâ du nom d'épouse. Mais cette heureuse issue ne se produira que dans le VII[e] et dernier acte; vers la fin du VI[e], Douchmanta est appelé par Indra lui-même à l'insigne honneur de combattre les Dânavas et d'autres génies ennemis des Dieux, et il est transporté à cet effet sur un char divin dans les régions les plus élevées du ciel.

Ce voyage fantastique se termine par la descente de Douchmanta sur la terre, précisément dans un ermitage où est élevé le merveilleux enfant de Sakountalâ, nommé Sarvadamana, ou « dompteur de tous les êtres, » à cause de son intrépidité dans sa lutte contre les animaux des forêts. Le roi frappé de la beauté de cet enfant et de sa ressemblance avec lui-même ne peut s'empêcher de l'embrasser, et le moment est venu de rappeler Sakountalâ que le prince n'hésite plus à reconnaître. Comme la fiction ne coûte pas de grands efforts aux poètes indiens, la pièce se termine par l'apothéose du héros et de l'héroïne, en présence de deux personnages divins, Kaçyapa et Aditi, qui tiennent cour plénière : Sarvadamana est proclamé monarque universel sous le nom de Bharata, soutien du monde, et la plus haute puissance lui est prédite. On appelle les bénédictions d'Indra sur les peuples que Douchmanta et son fils sont appelés à gouverner. Quand la pièce finit, le roi avec Sakountalâ et avec le jeune prince monte sur le même char céleste qui l'a conduit au lieu de cette ovation, mais pour retourner dans sa capitale.

Ce n'est pas assez d'avoir montré, par cette suite de rapprochements, les ressources du talent de Câlidâsa, quand il mit au théâtre

la touchante histoire de Sakountalâ : il serait juste de faire valoir les mérites de son style et de ses vers dans un sujet qui amenait tant de descriptions champêtres.

La seconde œuvre de Câlidâsa est une composition entièrement mythologique, une grande féérie, qui se passe moitié au ciel, moitié sur la terre ; elle n'a que cinq actes, et elle a été distinguée du nom de *trotaca* par les critiques indiens (1), à cause de la présence de personnages divins et humains. L'héroïne est Ourvaçî, une nymphe du ciel d'Indra qui devient l'épouse d'un vaillant guerrier, auxiliaire du roi des Dieux dans sa lutte contre les mauvais génies. Tel est le sens du titre du drame : *Vikramorvaçî, — Ourvaçi donnée pour prix de l'héroïsme* (2). Faute d'espace, nous nous confions au plus court sommaire, si bien formulé par M. Monier Williams (3), pour donner une idée de l'ouvrage indien qui est d'une conception bizarre, mais d'une exécution compliquée et fort habile.

« Ourvaçî, nymphe du ciel, — l'héroïne de la pièce, — a été enlevée par un démon ; mais elle est délivrée par le héros — le roi Pouroûravas, — qui, naturellement, tombe amoureux d'elle. Mais il s'élève devant eux des obstacles ordinaires, surtout l'empêchement dirimant que le prince a déjà une épouse (la reine Ausinarî). Mais, à fin de compte, le dieu Indra donne permission à la nymphe de prendre pour époux un héros mortel (4). Dans la suite, par l'effet

(1) Nous n'insistons pas, dans le présent écrit, sur ces distinctions fort minutieuses de la rhétorique indienne : dans la *Sakountalâ* qui appartient à la classe nombreuse des *Nâtacas*, il y a aussi dans les deux derniers actes des personnages célestes. V. le *Sâhitya-darpana* ou Miroir de la composition, n° 540 (édit. James Ballantyne).

(2) L'élégante et fidèle traduction de M. Ph. Ed. Foucaux met l'œuvre originale à la portée d'un grand public (*Vikramorvasî*, etc., Paris, E. Leroux, 1879, 1 vol. in-18). On doit au même savant la version française de la *Sakountalâ* (1867) et du troisième drame du grand poëte (1875), qui va être cité à l'instant, l'aventure de Mâlavikâ (v. supra, ch. III, p. 284-85).

(3) *Indian Wisdom*, p. 477. — En 1851, M. Edward Cowell donnait une version anglaise fort estimée du même drame.

(4) La reine, de son côté, lui accorde naïvement la licence de garder dans sa société telle autre femme qu'il aimerait (fin du III[e] acte).

d'une malédiction, Ourvaçî fut métamorphosée en plante, en liane, et Pouroûravas en devint insensé : il se mit à parcourir les bois, en chantant, avec l'illusion de la voir à chaque instant sous tous les aspects. Il advint cependant que, grâce à la vertu d'une pierre magique, Ourvaçî reprit sa première forme, et du même coup son époux recouvra la raison. Ils se trouvèrent bientôt réunis dans un bonheur parfait. Mais il était arrêté que, quand le fils d'Ourvaçî, Ayous, serait aperçu par son père Pouroûravas, la mère serait transportée dans les cieux. Ce décret porta la nymphe à cacher la naissance de son fils Ayous et à le confier pour quelques années aux soins d'un anachorète. Par accident, le père et le fils vinrent à se rencontrer, et Ourvaçî se tenait prête à quitter son époux. Mais, prenant compassion d'elle, Indra révoqua son décret ; en suite d'un message de Nârada, la nymphe put rester sur la terre comme la seconde femme du héros. »

Le sujet de la pièce de Câlidâsa appartient au cycle de la Bhâratide, en ce sens que le héros est compté parmi les plus anciens ascendants de la race lunaire (1). Cependant l'histoire elle-même dérive d'un mythe déjà célèbre dans les hymnes de Véda, et dans un Brâhmana du Yadjour : Ourvaçî est un des noms de l'Aurore, et elle est assimilée à cette déesse védique, Ouschas ; son amant n'est autre que le soleil, et ainsi est née la légende des amours de Pouroûravas et d'Ourvaçî (2). Cette légende fut diversement modifiée quand elle passa dans les longues narrations des rhapsodes épiques, une première fois, dans la Bhâratide (livre Ier), plus tard dans le *Harivansa* où elle occupe toute une lecture (3), enfin dans

(1) Voir les *Antiquités indiennes* de Lassen, tome I, p. 731-32, et l'appendice, p. XVI et suiv. — Dict. sanscrit de St-Pétersbourg, t. IV, col. 800.

(2) C'est l'objet d'un des mémoires les plus intéressants du Dr Max Müller compris dans ses *Essais de Mythologie comparée* (traduit de l'anglais par G. Perrot, Paris 1874, pp. 127 et suiv.), mais déjà publié en français en 1859 (Paris, Durand, in-8°).

(3) *Harivansa ou histoire de la famille de Hari*, traduction de Langlois, Lecture XXVIe, tome I, p. 54, p. 115 et suiv. (Paris 1834, in-4°).

plusieurs Pourânas, par exemple, dans le *Bhâgavata* (1), sans parler du grand recueil de contes, *Vrihat-Kâthâ* qui a été, à la fin du moyen-âge, l'asile des aventures et des traditions d'une renommée populaire (2).

Si fantastique que nous paraisse l'histoire mythologique exposée dans le *Vikramorvaçi*, nous devons croire que Câlidâsa a fait un heureux triage dans les versions de cette histoire qui avaient cours de son temps. Il avait sous les yeux les débris d'un mythe naturaliste ; mais oubliant l'origine de ses héros, il leur a donné une vie nouvelle et leur a attribué des sentiments humains ; il a pu mettre dans son drame les mêmes conditions de vraisemblance qui s'attachaient à tant d'aventures héroïques mêlées de merveilleux. De là le charme que les Hindous ont trouvé dans la singulière histoire représentée devant eux d'après la composition savante de Câlidâsa. La langue de ce poète est d'une parfaite souplesse qui s'accorde avec le caractère féérique du sujet, et l'ordonnance de la pièce est conçue de manière à suivre toutes les péripéties d'une fiction qui admet la présence des personnages de premier ordre, qui ne se voient pas, mais qui débitent leurs sentiments, chantent leurs impressions en autant d'*a-parte*. Sous le rapport de l'art, le IVe acte peut être regardé « comme la perle de la pièce; » il forme un intermède lyrique dont le style fait contraste avec le reste de la composition ; on y entend des mélodies chantées par un roi dont la raison est égarée, des couplets prâcrits qui s'échangent avec des stances sanscrites. Courant à la recherche d'Ourvaçi, l'Orphée indien fait retentir une vaste forêt de ses plaintes mélancoliques, allant d'un arbre à l'autre, interpellant les nuages et les

(1) Au tome III de l'édition d'Eugène Burnouf, Livre IX, chap. 1 et 14 (Paris, 1847).

(2) Voir la rédaction du XIIe siècle, *Kathâ-sarit-sâgara* (Océan des courants des histoires), Liv. III, chap. XVII (édit. H. Brockhaus, Leipz. 1839, — trad. allem., p. 76-77) et la traduction de Tawney, Calcutta, t. I, 1880, pp. 115-117.

montagnes, conjurant les oiseaux et les quadrupèdes de lui répondre pour le tirer de sa perplexité. On admire non-seulement la merveilleuse facilité de l'écrivain, et avec cela on devine la prodigieuse dextérité du versificateur, même à travers le voile d'une traduction ; mais encore on se figure que pareilles scènes n'ont pu être débitées sans le concours d'acteurs et de chanteurs bien exercés, à une époque florissante du théâtre indien (1).

Quant à une troisième pièce qu'on est porté aujourd'hui à donner à Câlidâsa (2), *Mâlavikâgnimitra*, il n'y a pas lieu d'en faire ici autre chose qu'une courte mention, parcequ'elle retrace une simple aventure de cour sans lien direct avec la tradition chantée (3). L'histoire est celle d'une suivante qui, distinguée par un roi, parvient à se faire admettre au rang de troisième reine, mais dont la haute naissance, découverte peu après, répare la faiblesse momentanée du monarque. L'intérêt de la pièce dépend, comme celui des deux autres drames de Câlidâsa, de la poursuite et du succès d'intrigues amoureuses à travers des complications tout à fait semblables (4) : ici Mâlavikâ a moins de prestige que les deux héroïnes du même poète, Sakountalâ et Ourvaçî, réduite qu'elle est au rôle d'une odalisque des cours orientales. Cependant, l'ouvrage ne manque pas de mérite dramatique, et il se distingue entre les pièces conservées par la beauté et la simplicité du style. En tout

(1) Voir les aperçus littéraires de M. Max Müller, dans son *Essai* cité ci-dessus, pp. 147-168.

(2) V. *Dénouement de l'hist. de Râma*, pp. 6-9. — M. Williams, *Indian Wisdom*, pps 477-78. — Malgré l'opinion favorable de Weber et de Lassen, quelques-uns placeraient la pièce seulement vers le temps de l'invasion musulmane dans l'Inde (Préface de Tawney à sa traduction anglaise du *Mâlavikâgnimitra*, Calcutta, 1875).

(3) Les principaux personnages appartiennent à la dynastie des Çoungas qui a fleuri deux cents ans avant J.-C. (Lassen, *Antiq. ind.*, tome II, p. 345-351, et Appendice, page X); mais il n'y a pas de fond historique.

(4) Le canevas des trois drames a été prestement tracé dans le petit livre de Mme Mary Summer *Les héroïnes de Kalidasa et les héroïnes de Shakespeare* (1879).

cas, on y retrouve le tableau d'une de ces capitales de l'Inde où Bouddhistes et Brahmanes vivaient encore en bonne intelligence.

Une histoire émouvante du Mahâbhârata, prise dans les aventures de Draupadî, épouse des Pândavas, a fourni la matière d'un drame attribué à Bhatta Nârâyana : le *Vénîsamhara*, ou « l'arrangement de la chevelure » de Draupadî. L'héroïne, fille du roi des Pantchâlâs, est mise en relief dès le premier livre de l'épopée, quand elle a fait choix des cinq fils que Pândou avait eus de Kountî et de Mâdrî : l'épisode, sous le titre de *Draupadî-svayambara*, eut grand succès au début des études sanscrites en Europe comme tableau de la libre élection d'un époux par les princesses indiennes. Ce second sujet est d'un caractère tragique et met à découvert les mœurs très rudes des combattants de l'âge héroïque des Aryas (1). Il a déjà beaucoup de signification dans la rhapsodie épique : Draupadî, prise pour enjeu quand les Pândavas étaient entraînés à leur ruine, fut en butte à de violents affronts et traitée en esclave : elle passa de l'attitude d'une suppliante à de rudes imprécations ; outragée par Douhçâsana, elle fut traînée par les cheveux dans une grande assemblée, et ce fut Bhîma qui lui rattacha la chevelure, en lui promettant vengeance.

Le poète dramatique a tiré parti de ce sujet dans une pièce en six actes qui compte déjà plusieurs éditions lithographiées ou imprimées (2) ; mais il n'a pas craint de reproduire avec exagération des traits de mœurs primitives que d'autres auteurs avaient rejetés ou adoucis. Le premier acte met en scène le redoutable Bhîma qui sera à tout prix le vengeur de Draupadî ; le second, en manière de contraste, représente dans une exaltation sauvage un des chefs du parti opposé, Douryodhana, résistant aux instances des siens et

(1) Dans le *Sabhâ-parva*, IIe livre du Mâhabhârata (IXe chant intitulé *Dyoûta* ou le jeu). — Voir la traduction de la grande épopée par M. Fauche, tome II, pp. 259 et suiv.

(2) Wilson a donné l'analyse du *Vénî-sanhara* dans l'appendice au Théâtre indien (t. II, trad. Langlois, pp. 295-385).

refusant de réparer le sanglant outrage fait à la princesse de Pantchala. Au troisième acte, l'annonce du massacre de nombreux guerriers prélude à l'atroce vengeance que médite l'implacable. Pândava. L'insulteur de Draupadî, Douhsâsana, a déjà été puni de mort, et Bhîma a bu son sang, quand, au quatrième acte, les Cauravas délibèrent sur la résistance que les plus redoutables guerriers de leur race feront aux plus vaillants combattants d'entre leurs adversaires, toujours impatients de prendre leur revanche. Malgré l'intervention du père des Cauravas, Dhritarâschtra, de nouveaux défis sont au cinquième acte portés de part et d'autre dans des termes d'une inexorable colère. Un stratagème amène parmi les Pândavas la plus grande perplexité au sixième acte, au point que Youdhischthira se dispose à monter sur le bûcher funèbre avec Draupadî; mais, par l'apparition de Bhîma et d'Ardjouna, les choses changent d'aspect : la chevelure de l'héroïne étant renouée et remise en ordre, les héros dont elle est la commune épouse, reprennent leur marche dans la forêt, allant au devant de nouvelles aventures.

La même légende occupe la plus grande place dans un *nâtaka* de deux actes, composé longtemps après par Râdjasékhara. Sous le titre de *Pratchanda-Pândava* ou « les Pândavas outragés, » il a décrit dans un premier acte le mariage de Draupadî, et dans un second l'insulte faite à cette princesse par un ennemi acharné des Pândavas avant leur exil dans la grande forêt. Malgré l'exiguité de l'ouvrage, il fut qualifié de *Bâlabhârata* ou la petite Bhâratide, et il resta compris dans la liste des poëmes qui valurent à l'auteur une longue célébrité dans les écoles (1); de ce nombre est la comédie en quatre actes, intitulée *Viddha-Çâlabhandjikâ* ou « la statue (ou figure) taillée au ciseau ». On citerait, en outre, un drame en un seul acte tiré du *Virâta-parva*, IVe livre du Mahâbhârata, le *Dhanandjaya-vidjaya* ou la victoire d'Ardjouna : c'est une série de combats livrés par Ardjouna pour mettre en déroute les princes

(1) Appendice cité de Wilson, pp. 316-326.

Cauravas, ravisseurs des troupeaux du roi Virâta (1); la lutte est décrite par Indra qui la considère du haut des nuages.

B. *Drames du cycle de la Ramaïde.*

L'épopée indienne qui avait mérité l'opiniâtre labeur de Guillaume de Schlegel dans la première moitié de ce siècle est aujourd'hui livrée à la publicité d'un bout à l'autre; des éditions en ont été faites dans l'Inde après la grande et belle édition de Gaspar Gorresio; des traductions savantes ont donné accès à ce trésor de la sagesse indienne que ses premiers explorateurs avaient salué avec tant de respect, et qui va enfin livrer tous ses mystères. L'illusion n'est plus permise aujourd'hui ni sur le fond du Râmâyana, ni sur sa composition; on n'appellera pas des sentences que la critique a naguère prononcées à Berlin comme à Paris. Mais il y a dans le corps du poëme sanscrit des peintures d'un grand éclat, des narrations pleines de pathétique, qui conserveront le pouvoir de plaire, d'émouvoir, dans un monde fort étranger aux conceptions de l'Inde. Il est bon nombre d'histoires du Râmâyana qui passeront dans le cercle fort agrandi des études comparées de littérature et de morale, nées d'une sorte de compromis entre les grandes nations.

Que dire des drames qui furent tirés de la Râmaïde, et dont plusieurs se sont conservés jusqu'à notre temps? Ils partageront probablement la fortune de la grande épopée d'où ils sont tirés. Leurs auteurs ont approprié à un spectacle les histoires les plus émouvantes de l'œuvre de Valmîki et de ses continuateurs; mais ils n'ont pas changé le caractère primitif de la fiction, sous laquelle on retrouvera bien peu de réalité historique. Bhavabhoûti est le seul poëte vraiment célèbre, comme nous l'avons prouvé, parmi ceux qui ont mis au théâtre des traits saillants de l'histoire de

(1) Ibid , p. 340-341.

Râma et de Sîtâ (1); dans un premier drame, le *Mahâvîracharita* (aventures du grand héros), il a résumé les exploits et les malheurs des deux personnages éminents de l'action; dans un second drame, l'*Outtara-Râma-charita* (dénouement de l'histoire de Râma), il a rehaussé le héros par la haute vertu de l'héroïne récompensée et glorifiée par les dieux, mais il n'a pas donné au vainqueur l'attitude et les qualités d'un guerrier national : ainsi que nous l'avons montré par l'analyse critique de ce drame (2), le protégé des dieux, le favori de Vichnou ou plutôt Vichnou incarné, Râma a pu mériter, depuis des siècles, des hommages presque divins de la foule des croyants; mais, hors de l'Inde, il n'excitera que l'intérêt, jamais l'admiration.

Dans le second poëme râmaïque, intitulé *Outtara-Khanda* (ou section ultérieure), il y a une infériorité notoire au point de vue de la composition, quand on le rapproche du premier; là cependant on découvre les signes d'un développement cyclique de la légende devenue populaire. Or, c'est dans le poëme complémentaire que Bhavabhoûti a pris les données qui servent de base à l'action de la seconde pièce. Comme nous croyons l'avoir établi dans un chapitre de la même étude (3), les autres drames râmaïques sont restés à grande distance des deux essais de Bhavabhoûti; leurs auteurs ont reproduit, tantôt en les abrégeant, tantôt en les développant, les principales situations portées sur la scène par leur devancier. Quand on a jugé le plan et le contenu du *Bâla-Râmâyana* de Râdja-Sékhara, du *Prasanna-Râghava* dont l'auteur serait un Djayadéva, de l'*Anargha-Râghava* qu'on attribue au poëte Mourâri, du *Hanouman-nâtaka*, drame à grand spectacle en XIV actes, on ne voit plus apparaître une production de quelque étendue, puisée à

(1) *Le dénouement de l'histoire de Râma*, drame de Bhavabhoûti, traduit du sanscrit avec une introduction sur la vie et les œuvres de ce poëte. Bruxelles, Muquardt, 1880 (un volume in-8°).

(2) Chapitre VII, pp. 74-99.

(3) Chapitre VIII, pp. 100 et suiv. (Revue sommaire des drames composés sur l'histoire légendaire de Râma après ceux de Bhavabhoûti, etc.).

la même source et qui mérite le nom de drame : les anciens essais n'ont laissé d'autres traces dans les temps modernes que des spectacles tumultueux, improvisés à l'occasion de quelque solennité brahmanique sous le patronage de l'un ou l'autre râdja.

Aujourd'hui, après que l'Inde nous a transmis les meilleures des compositions littéraires qu'elle a consacrées à la glorification de Râma, on aperçoit pour quelles raisons ce nom héroïque n'a pas chance d'être adopté par les nations modernes choisissant quelquefois des noms favoris parmi les types d'un art étranger qui leur sont tout à coup révélés. Râma n'a pas conservé assez de l'homme; il n'est pas simplement fils d'une déesse, comme Achille fils de Thétis, ou comme Enée fils de Vénus (1); il est devenu un dieu indien, Vichnou, c'est-à-dire une des personnifications divines qui sont des manifestations de la vie universelle. Quelques traits individuels d'une légende plus ou moins antique se sont tellement effacés, que l'homme conscient de lui-même n'est nulle part, si ce n'est dans un simulacre royal. Le panthéisme ayant absorbé les éléments humains des premières fables, le guerrier est rentré dans l'ombre, le héros s'est en quelque sorte évanoui (2); c'est l'héroïne Sitâ, quoique fille de la Terre, disparaissant tout à coup de la surface du monde, qui représente la liberté humaine par la vérité et la puissance des sentiments : dans les drames comme dans l'épopée, c'est le rôle de Sîtâ qui fait au cœur, à la sensibilité, une certaine part dont aucune œuvre poétique ne pourrait se passer, même dans l'Inde, pour soutenir l'attention, malgré l'exaltation sectaire s'imposant aux Vichnouïtes.

(1) Quoi qu'on ait dit de l'infériorité d'Énée comparé à Achille, comme héros d'une grande épopée, le choix de Virgile a été justifié par un nouvel examen des traditions troyennes accessibles aux poëtes latins. (Voir Sainte-Beuve, *Etude sur Virgile*, 1857, p. 123, suiv. et p. 159, suiv.)

(2) M. Victor de Laprade a considéré principalement la légende de Râma et de Sitâ dans ses remarquables études sur les épopées de l'Inde au livre premier de son ouvrage : *Du sentiment de la nature avant le christianisme* (t. I, Paris, Didier, 1866). — Chapitre I, les arts au sein du panthéisme, etc., chapitres III et IV.

Un des maîtres renommés de l'École normale de Paris, M. Jules Girard, puisait naguère dans des rapprochements avec la poésie grecque la plus forte censure des conceptions indiennes (1). L'influence religieuse, tendant à supprimer tous les ressorts de la vie et du drame, « arrive presque à faire du héros d'une vaste épopée, de Râma, une sorte d'instrument passif ou, pour mieux dire, de symbole, dont les actes ne sont que des allégories. » Singulièrement attachante par moments, la poésie indienne, selon le même critique, ne dépouille jamais complètement son caractère d'abstraction et de généralité : aussi ses héros sont-ils tout d'une pièce. On en a un exemple dans la réunion de la Pénélope indienne avec Râma. Quand celui-ci retrouve Sîtâ, longtemps prisonnière de Râvana, il lui fait un accueil de mépris, en raison de prétendus soupçons; il se venge sur elle d'un affront présumé : ainsi consent-il à ce qu'elle monte sur le bûcher pour se justifier par l'épreuve du feu. L'homme s'efface; l'être supérieur se révèle; c'est Râma qui a conquis au culte de Brahmâ le sud de l'Inde et Lankâ; mais Râma n'est autre que Vichnou, et c'est pourquoi il est proclamé dieu devant ses peuples; il entre en conscience de sa divinité, quand Agni, le dieu du feu purificateur, lui a remis intacte l'épouse qui a été associée à la vie d'un maître divin (2).

L'immortalité que Valmîki promettait il y a deux mille ans à la fable du Râmâyana a son accomplissement jusqu'à nos jours pour les millions d'Hindous brahmanistes qui peuplent la terre de Bharata; elle se réduit partout ailleurs à un hommage réfléchi, mais peu enthousiaste, qui ne sera pas refusé à cette fable sur les points du monde civilisé où les progrès de l'indianisme viennent de la porter.

(1) *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle, étudié dans son développement moral et dans son caractère dramatique*. Paris, Hachette, 1869, 1 vol. in-8°, pp. 156-161.

(2) *Râmâyana*, Livre VI, chap. 102 et 103, — Les deux écrivains français ont cité le poëme de Valmîki, d'après la version italienne de Gorresio qui reflète une si vive image de l'original.

CHAPITRE V.

DRAMES DE CRITIQUE MORALE ET SOCIALE.

Il nous est parvenu certain nombre de drames remarquables, qui reflètent à nos yeux divers aspects de la société indienne, et qui sont complètement distincts des drames que le nom d'héroïques a suffisamment caractérisés. Les premiers ne sont pas sans analogie avec la comédie, en prenant ce mot dans sa plus large acception; ils sont le fruit des observations personnelles de leurs auteurs sur le monde fort agité, et fort turbulent même, au milieu duquel ils vivaient : leurs tableaux et leurs censures nous font entrevoir un état très avancé de civilisation, qui forme un frappant contraste avec les mœurs antiques des Aryas assez fidèlement dépeintes dans quelques chants des épopées. On n'est plus transporté, comme par les récits épiques, dans des âges d'habitudes patriarcales, mais d'instincts guerriers, où l'on entrevoit les premiers progrès des arts utiles, où il n'y a de traces d'un certain luxe que dans les armes et les chars, dans les vêtements et les bijoux, dans l'ornementation des salles de palais. Déjà dans les sections plus modernes de la grande épopée sanscrite, on aperçoit des usages et des traits de mœurs qui ne conviennent qu'à une société fort avancée; on discerne là l'influence de différentes races sur le peuple conquérant, et les infractions nombreuses que le temps a apportées à l'empire de la loi brahmanique. Mais il est évident que l'autorité de la caste sacerdotale était fort ébranlée au sein des populations qui nous sont décrites par les auteurs des drames, et que les privilèges des brahmanes maintenus dans la plupart des royaumes n'avaient pas empêché le développement des sectes hostiles à leur pouvoir. En outre, il règne une brûlante rivalité entre les classes sociales

fort mêlées, nées de la déchéance des castes héréditaires; elles se pressaient alors et se faisaient concurrence non seulement dans l'enceinte des cités royales, mais encore dans celle de petites capitales qui avaient surgi au sein de quelques riches provinces de la péninsule. C'est sur la population des villes, sur les habitants des cabanes aussi bien que sur ceux des palais, que les poëtes dramatiques avaient fixé leur attention; ils n'ont rien négligé de ce qui se passait sous leurs yeux, jusque dans la foule des rues et des promenades. Ainsi ont-ils donné à leurs peintures beaucoup d'animation et de vérité : il est même fort surprenant de trouver pareille désinvolture chez les contemporains d'autres dramaturges qui ont peint avec une gravité religieuse les aventures princières mêlées d'intrigues mythologiques.

Dans ces compositions dramatiques qui réunissent plusieurs des caractères d'une vaste comédie, les écrivains hindous font la critique des mœurs et des institutions sans allusions sentencieuses, sans déclamations semblables à celles que l'on a reprochées à plus d'un poëte ancien, tragique ou comique; ils exercent plutôt leur censure toute générale en ouvrant à l'assistance une large perspective sur les scènes tumultueuses qui se renouvellent tous les jours dans une cour ou dans une grande ville. Le conflit des opinions est suffisamment aperçu à travers d'incroyables aventures qui se succèdent en peu d'heures et qui amènent de singuliers changements dans la situation de la plupart des personnages; les émotions ne manquent pas plus que les surprises.

Malgré les lois sévères des castes, malgré les pénalités, amendes et tortures accumulées dans les codes indiens, et dont nous lisons dans Manou le minutieux détail, les mœurs étaient devenues libres et corrompues, et il ne manquait pas d'artifices pour échapper à la vindicte publique : le jeu des intérêts et le jeu des passions amenaient des scènes fort vives fournissant en abondance les intrigues et les péripéties d'un drame. Prenant comme on dit la nature sur le fait, le poète hindou n'avait pas besoin de prodigieux efforts

pour créer un merveilleux comme celui qui débordait à l'excès dans toute production en vers; il tirait aisément bon parti de l'influence des cultes, des rites bizarres de quelques-uns, des terreurs causées par les pratiques cruelles et même sanguinaires de plusieurs autres ; il ne devait pas beaucoup inventer, imaginer des complications, quand il en trouvait à foison dans les relations des hommes de toutes les classes et de tous les métiers. En laissant les incidents se dérouler comme dans la vie réelle, il arrivait sans peine à un dénouement destiné à plaire sans ressembler à la catastrophe de nos drames classiques.

On aura quelque idée de cette seconde classe de drames sanscrits, dans les trois pièces vantées, qui ont été imprimées plusieurs fois et qui sont comprises par Wilson dans ses chefs-d'œuvre du théâtre indien, la *Mritchakatikâ*, le *Mâlatîmâdhavam* et la *Ratnâvalî*. Nous ne pouvons leur consacrer à chacune une analyse suffisamment étendue pour en faire goûter le sujet et l'action; la tâche a été d'ailleurs remplie dans plusieurs écrits accessibles à tout le monde (1). Nous ferons plutôt apercevoir quelles ressources la peinture des mœurs contemporaines offrait à l'art dramatique aux époques où il fleurit davantage.

La première des pièces citées en témoignage, la *Mritchakatikâ*, « le Chariot de terre cuite, » n'a pas moins de dix actes, et cependant, la fable est attrayante à tous les moments, les incidents sont bien amenés et bien conduits. Mieux connue par la nouvelle version française de Paul Regnaud (2), qui est d'une si habile exécution, elle a excité l'étonnement dans plus d'un cercle littéraire, et elle a suggéré à M. Ernest Renan un jugement favorable qui s'appliquerait à quelques œuvres du même genre (3) : « On avait peut-

(1) Voir, par exemple, l'*Indian Wisdom* de Monier Williams et les *Etudes sur la littérature sanscrite* de M. Philibert Soupé (1877), pages 271-287.

(2) Paris, Ern. Leroux, 1876-77, 4 vol. in-18°. — Le poëte hindou s'est caché sous le nom de Çoudraca, roi de Vidiça, à la cour duquel il vivait : il est de nombreux exemples de cette substitution de personnes.

(3) *Rapport annuel à la Société asiatique de Paris* (*Journal asiatique*, n° de juillet 1877, tome X, VII° série, page 21).

» être exagéré d'abord le mérite littéraire des drames hindous;
» quant à leur intérêt historique, comme peinture d'une société si
» éloignée de nous, on ne saurait le surfaire. L'Inde est à quelques
» égards si étrange, qu'on est surpris de voir vivre, se mouvoir et
» sourire un monde qui n'apparaît d'abord que comme un rêve et
» une abstraction. »

Le savant successeur de Wilson dans la chaire de sanscrit à Oxford, Monier Williams, n'a pu s'empêcher, dans le livre qui résume ses leçons (1), de rendre hommage à l'habileté de l'auteur de la *Mritchakatikâ* qui offrirait des analogies avec nos compositions dramatiques du premier âge de la renaissance : « La dextérité avec
» laquelle la pièce est arrangée, l'art ingénieux qui en relie les
» incidents, l'habileté avec laquelle les caractères sont définis et
» mis en contraste, la hardiesse et le bonheur de la diction ne sont
» pas trop indignes de nos grands dramaturges. Le parallèle ne
» serait pas non plus établi à faux pour l'arrangement du théâtre,
» pour la direction donnée en détail aux acteurs et pour les divers
» artifices de la scène. Les *à-partés*, les sorties et les entrées, la
» manière, l'attitude et la démarche des personnages débitant leur
» rôle, les intonations de la voix, les larmes, les rires et les sou-
» rires sont aussi régulièrement marqués que dans un drame
» moderne. »

La scène, qui se déplace d'un acte à l'autre, et même dans le cours d'un acte, a lieu dans diverses localités d'Oudjdjayînî, capitale du royaume de Mâlava. On y voit paraître et circuler une vingtaine de personnages pris dans toutes les classes de la population de cette grande ville; mêlés aux péripéties du drame, ils se présentent à nous par groupes qu'il est intéressant de décrire.

Parlons d'abord du ménage d'un brahmane, mais d'un brahmane ruiné par ses largesses, Chàroudatta, qui est en vue d'un bout à l'autre de la pièce : il a femme et enfant, serviteur et ser-

1) *Indian Wisdom*, pp. 464-465, et 471-474.

vante, et il a pour ami un brahmane du nom de Maîtréya qui remplit les fonctions de Vidoûchaca, parasite spirituel et même bouffon. Mais, dans l'aventure représentée, le brahmane pauvre est l'amant d'une courtisane riche et célèbre, Vasanteséna, qui habite une spacieuse demeure avec sa mère, une suivante Madanicâ, et deux valets. Tout ce qui se passe dans Oudjdjayinî ne reste pas étranger à un personnage semi officiel, dissipé et méchant, Samsthânaca, beau-frère du roi; il a dans sa suite un compagnon élégant et raffiné, qui a le rôle de Vita, ainsi qu'un serviteur dévoué. Mais des hommes de plus d'un métier interviennent à diverses reprises dans les incidents du jour : un brahmane, Sarvilaca, qui est tout simplement voleur, un masseur qui deviendra religieux bouddhiste, le maître d'une maison de jeu et deux joueurs d'entre les habitués.

Les choses ne se débrouillent pas sans la justice et ses aides; car il y avait une affaire de meurtre : on voit donc défiler le juge, le prévôt des marchands, le greffier, deux chefs de la garde urbaine, et deux *chandalas*, gens de la plus basse extraction, qui remplissent les fonctions de bourreaux. C'en est assez pour savoir que l'action de la grande comédie ne se passe pas dans une région idéale, comme il en est pour d'autres pièces indiennes, mais dans les réalités de la vie asiatique, avec beaucoup de licence, mais sous l'œil d'une certaine police. On en jugera par le canevas que nous allons tracer en peu de mots.

Quoique pauvre, le brahmane Châroudatta sera le héros de la pièce; c'est un patient sur qui se concentre la pitié; l'héroïne est l'opulente courtisane, dont le nom signifie « armée du printemps; » bien que recherchée par plusieurs, elle a conçu affection et estime pour le brahmane tombé dans l'infortune. Vasantasénâ a déposé un coffret de pierreries dans sa maison pour avoir un prétexte d'y rentrer; elle sait que le prince Sansthânaca a pris en aversion Châroudatta et qu'il fera tout pour le perdre. Un ancien serviteur du brahmane, qui s'est fait masseur, est poursuivi par le maître

d'une maison de jeu; il ne trouve asile que dans la splendide habitation de Vasantasénâ; mais, échappé à un grand péril, il se décide à quitter le monde où il n'a vu que vilénies, et il se fait *bhikchou* ou mendiant bouddhiste.

Or, une nuit, pendant le sommeil de Chàroudatta, un habile filou, Sarvilaca, avait pénétré dans sa maison en faisant un trou dans un mur de briques cuites au soleil, et il était parvenu à la cassette mise en dépôt par Vasantasénâ. Il ne cache pas son vol, et il avoue qu'il a voulu affranchir une suivante de la courtisane, Madanicâ, qu'il aime. Cependant Maitréya, prenant parti pour son ami, détermine Vasantasénâ à reporter la parure chez le brâhmane : elle quitte en effet son palais pour honorer de sa présence la pauvre demeure de son amant préféré. Le jour suivant elle ne sort pas de chez lui sans faire un cadeau princier au fils de Châroudatta : Rohaséna, encore enfant, avait pleuré parce qu'il voulait avoir un chariot d'or au lieu d'un chariot d'argile (particularité qui a donné son titre à la pièce). Une litière était prête pour le départ de Vasantasénâ (1); mais, par mégarde, elle s'est jetée dans une autre litière, celle du prince Sansthânaca, en qui elle retrouvera un adulateur empressé. Autre méprise ! Un berger arrêté par ordre du roi Pàlaca, mais tout à coup délivré d'une de ses chaînes, s'est jeté en fuyant dans une litière ouverte, celle qui est ramenée chez le brâhmane Châroudatta : le fugitif implore la protection du maître de la maison et lui promet sa reconnaissance : or, c'est ce berger du nom d'Aryaca, qui deviendra roi un jour.

La véritable crise éclate tout à coup quand la litière du prince où est entrée Vasantasénâ la descend au palais. Sansthânaca, tout d'abord, l'accable de protestations d'amour; mais il est repoussé avec dédain, du bout du pied. Exaspéré, il se jette sur la courtisane et, croyant l'avoir étranglée, il la renverse sur le sol. Le lâche

(1) Ce véhicule, dit *pravahana*, est une litière à grandes roues, attelée de bœufs, comme on en voit encore aujourd'hui dans l'Inde.

aggresseur, la croyant morte, a pris la fuite ; mais survient le mendiant bouddhiste qui observe en elle des signes de mouvement, recueille des soupirs du corps presque inerte de Vasantasénâ : il la ranime par la fraîcheur de sa robe jaunâtre qu'il vient de laver et qu'il s'empresse de jeter sur elle ; il la relève à l'aide d'une branche d'arbre qu'il lui présente sans la toucher. Sur ces entrefaites, le prince effrayé songe à l'expédient d'attribuer le meurtre de Vasantasénâ à Châroudatta qu'elle cherchait et dont elle aurait prononcé le nom au moment d'expirer.

Sur la dénonciation du prince pervers, le brahmane Châroudatta est traduit comme assassin devant les juges d'Oudjdjayinî ; malgré les protestations de ceux qui vivent le plus souvent avec lui, il est condamné au supplice du pal. Pendant que Châroudatta marchait au lieu d'exécution, Vasantasénâ revenue à elle a tout à coup reparu. Le condamné est réhabilité, et la courtisane rentre parmi les femmes de famille qui ont le titre d'épouse : la femme de Châroudatta reçoit donc Vasantasénâ comme une sœur. La conduite odieuse de Sansthânaca est découverte ; mais il échappe à toute sentence par la grandeur d'âme de Châroudatta qu'il avait méchamment dénoncé. Le tyran d'Oudjdjayinî étant tué, le brahmane est nommé gouverneur de la capitale. Le mendiant bouddhiste qui a rendu l'héroïne à la vie se déclare heureux d'avoir renoncé aux vicissitudes du monde : il devient supérieur des cloîtres d'alentour. La sécurité est aussitôt rendue aux hommes de bien sous le sceptre du berger Aryaca ; l'action finit sans condamnation, et partant sans supplice. Les spectateurs n'ont pas de peine à se remettre des rudes émotions d'un si long spectacle.

Un drame fort semblable à la comédie du Chariot de terre cuite, mais d'une date postérieure selon toute apparence, c'est le *Mâlatîmâdhavam* ou les aventures de Mâlatî et de Mâdhava, une des trois pièces du théâtre de Bhavabhoûti. Elle nous donne également le modèle d'un *prakaraṇa*, composition dont la fable est de l'in-

vention du poète, et elle n'a pas moins de dix actes (1). C'est aussi un drame plutôt érotique qui appelle autant que le premier la peinture des sentiments et des passions; il se termine par deux mariages : celui de Mâdhava avec Mâlatî, et celui d'un ami du héros, Macaranda avec Madayantikâ, sœur d'un grand personnage. Un très vif intérêt s'attache au sort de ces amants dont la vie est plus d'une fois en danger. Mais le sentiment de la terreur domine en plusieurs parties de l'action : des pratiques superstitieuses sont mises en jeu par les adeptes d'une secte civaïte qui honorent la déesse Dourgâ par des sacrifices humains, et il faut toute l'énergie des jeunes hommes pour défendre leur propre vie et celle de Mâlatî contre les artifices et les violences. C'est à une prêtresse bouddhiste que revient un rôle de protection qui fait contraste avec les excès d'un culte populaire : Bhavabhoûti, qui était d'ailleurs un adorateur de Çiva, a tiré parti des idées d'humanité professées par les sectateurs de Bouddha encore tolérés au sein de la société brahmanique (2). Le drame a sans doute une exposition moins naturelle, moins facile que celle de la Mritchacatikâ : le style de son auteur est trop souvent emphatique et obscur par l'accumulation de métaphores peu usitées; il convenait moins encore à un sujet de comédie qu'à des aventures merveilleuses comme celles de Râma.

Nous rapprocherions des deux grandes comédies, citées à l'instant, une pièce moins étendue, mais remplie de détails piquants sur les mœurs des cours indiennes; c'est le *Ratnâvalî* ou « le collier de perles » qui n'est pas sans analogie avec la troisième pièce

(1) Voir notre étude sur la *Mâlatî*, au chapitre IV de l'introduction au *Dénouement de l'histoire de Râma*, pp. 33-42, et le livre cité de M. Soupé sur la littérature sanscrite, pp. 288-294. — La pièce est traduite en entier dans le théâtre indien de Wilson.

(2) On trouve également deux religions indiennes en présence dans un drame bouddhique de Bâna, composé au VII[e] siècle, et intitulé *Nâgânanda*, « la joie des serpents ». Voir ci-après notre étude : « le sacrifice personnel selon le Bouddhisme, etc. »

de Câlidasâ, retraçant dans un style élégant une simple intrigue de cour, les amours de Mâlavikâ et d'Agnimitra. Traduite par Wilson, imprimée dans l'Inde et en Europe, étudiée avec soin pour ses rôles étendus dans l'idiôme prâcrit supérieur, la *Ratnâvalî* est en possession d'une assez grande notoriété pour que nous nous dispensions ici d'une complète analyse; mais nous devons lui restituer son âge probable, le VIIe siècle de notre ère au lieu du XIIe, et la revendiquer pour Bâna, protégé des rois de Canoge, au lieu d'un poète Dhâvaca qui aurait vendu son travail à un roi de Cachemire, Çrî-harsha-déva (1). Il a donné à son ouvrage le nom de *nâtikâ*, comme à un petit drame restreint à quatre actes (2), et compté parmi les Ouparoûpakas ou pièces de second ordre.

L'histoire de Ratnâvalî n'est pas une pure fiction de l'auteur; il l'a prise dans une tradition déjà populaire avant lui. Cependant l'œuvre de Bâna témoigne du changement survenu dans le goût des Indiens, et appartient à une nouvelle école littéraire. Elle montre de nouveaux raffinements dans le style et dans les mesures; elle manque de liberté et de vie dans le développement des passions. Elle s'éloigne sensiblement des qualités des premiers maîtres. En tout cas, l'histoire était piquante, et elle méritait plus que tant d'autres de passer, sous forme de libre récit, dans le recueil des contes déjà mentionné plus haut, le *Kathâ-sarit-sâgara* (3), ouvrage de Somadéva, qui n'est pas antérieur au XIIe siècle. Il ne sera pas difficile de signaler l'intrigue de la petite comédie san-

(1) La conjecture de M. Fitz Edward Hall, dans son introduction à la *Vâsavadattâ* de Soubandhou (p. 12-16), a été confirmée par de récentes recherches. Voir les *Leçons* de M. Alb. Weber. 2e édit., p. 224 et p. 233. — La *Ratnâvalî* serait du même siècle et peut-être du même auteur que le *Nâgânanda*. Voir suprà, chap. II.

(2) Wilson, introduction générale, et avertissement en tête de la pièce.

(3) Voir l'édition H. Brockhaus, chap. XI-XIII, chap. XXI, et les chapitres correspondants de la traduction anglaise de Tawney (Calcutta, 1880-81). Seulement il ne faut pas exiger parfaite concordance en fait de noms propres.

scrite (1), parce qu'elle ressemble fort à celles qui ont été mises en œuvre dans l'Inde et hors de l'Inde dans les aventures des princes et des princesses de l'Orient : il n'y a pas tant de variété qu'on le croit d'ordinaire dans la littérature des contes, malgré les titres emphatiques de leurs recueils.

La *Ratnâvalî* est plus qu'aucune autre pièce du genre une comédie humaine; on n'y emploie d'autre merveilleux que l'art d'un magicien qui produit des apparitions dans les airs; les incidents sont pris dans la vie ordinaire des cours. L'action dure trois jours, et elle se passe dans l'une ou l'autre partie du palais de Causambî.

Un roi de Causambî, Vatsa, nommé aussi Oudayana, avait pour épouse la belle Vâsavadattâ, de la maison royale d'Oudjdjayinî (2); mais ses ministres voulant lui assurer un accroissement de puissance sollicitèrent pour lui la main de la cousine de la reine, Ratnâvalî, fille du roi de Sinhala (Ceylan). Recueillie après un naufrage, la jeune étrangère fut placée sous le nom de Sâgarikâ (« fille de l'Océan ») dans la suite de la reine Vâsavadattâ.

Vatsa assistait aux fêtes du printemps célébrées avec beaucoup d'entrain et avec une jovialité qui rappelle les pétulences d'un carnaval napolitain ou vénitien : les assistants s'aspergent mutuellement de poudres et de liquides de toute couleur. Sâgarikâ s'enflamme d'amour à la vue du roi Vatsa, jeune et beau. Stratagème souvent répété dans les intrigues indiennes! C'est son portrait égaré, portant en esquisse les traits de la demoiselle d'honneur, qui révèle au prince cette soudaine passion. Secondé par un confident Vasantaca, le roi saisit la première occasion de courtiser Sâgarikâ, mais il est surpris par Vâsavadattâ; le courroux de la reine éclate si vivement que la suivante désespérée tente de se

(1) M. Soupé en a donné un spirituel croquis (*Etudes*, etc. pp. 303-307).

(2) Cette princesse n'a de commun que le nom avec l'héroïne d'un roman de Soubandhou intitulé *Vâsavadattâ*, écrit dans le langage mêlé de vers et de prose dit *Champou*, et publié en 1859 par M. Hall à Calcutta avec une préface fort érudite. Voir l'article de M. le prof. Weber dans ses *Indische Streifen*, tome I, 1863, p. 368-386.

pendre à un arbre. Mais Vatsa qui l'a reconnue à la toilette royale qu'on lui avait fait prendre accourt à temps pour la sauver. Sâgarikâ n'en est pas moins appréhendée et jetée en prison, sur l'ordre de Vâsavadattâ; c'est de là qu'elle envoie au roi dont elle a reconnu la vive passion un magnifique collier de perles, qui lui était resté après le naufrage. Vatsa en est à se désoler, quand on lui annonce la conquête d'un royaume voisin par un de ses généraux; peu après, il reçoit un ambassadeur de Sinhala, lui faisant part du projet de mariage noué par ses ministres; malheureusement la princesse qui lui était promise aurait péri dans la traversée. Mais voilà que l'ambassadeur s'exclame à la vue du collier de cette princesse porté par Vatsa lui-même; la plus grande perplexité règne dans la noble assistance. Tout à coup un incendie éclate dans le palais; on court pour l'éteindre, et Sâgarikâ est sauvée des flammes par les mains du roi. Peu après l'envoyé étranger reconnaît dans celle qu'on appelait Sâgarikâ la propre fille de son maître. Elle est saluée aussitôt du nom de Ratnâvalî; on détache ses fers; la reine l'embrasse comme une cousine, l'appelle sa sœur et lui donne le rang d'épouse. Tous les intérêts sont conciliés; tandis que la parente de la reine devient son égale, la politique est satisfaite : un grand ministre a fait prévaloir la raison d'État. Or, il est permis de le croire, les petits râdjas de l'Inde voyaient volontiers représenter pareille intrigue où l'habileté de leurs conseillers donnait à leur règne un prestige de plus. Les ruses de la politique occupent, évidemment, une très grande place dans les anecdotes qui ont formé toute une littérature et se sont emparées de la mémoire des générations aux dépens de la véritable histoire.

Il existe quelques pièces de peu d'étendue qui seraient mises à la suite des vraies comédies décrites dans ce chapitre. Nous signalerions surtout le *Dhoûrta-samâgama* ou « la Rencontre des vauriens, » pièce en deux actes, imprimée par Lassen (1); elle descend

(1) *Anthologia sanscritica*, Bonnae ad Rhenum, 1838, pp. 66-96, et annotations, pp. 119-130. — L'auteur s'appelait Çékhara âchârya Djyotirîça.

jusqu'au xvi[e] siècle, et son titre de *prahasana* la range dans la catégorie des pièces « pour rire. » Il est fort curieux pour nous d'y trouver la critique d'un ancien maître, Bhavabhoûti, dont la manière pompeuse avait été blamée probablement par plus d'un écrivain (2) : les défauts d'un style trop chargé et trop solennel sont relevés dans le prologue, en particulier au sujet du *Mâlati-mâdhavam*. La même farce atteste, d'autre part, la décadence morale dans l'Inde brahmanique : car l'auteur y met en scène deux religieux, un mendiant et un novice, qui se disputent effrontément les faveurs de la courtisane Anangasénâ. Plus on descend vers les siècles modernes, plus on rencontre des productions du même ton, qui ont pour but la censure des brahmanes tombés dans un complet abaissement, des princes et des personnages titrés qui encouragent tous les vices par leur exemple. On doit à Wilson la mention et la critique de ces éculubrations dramatiques qui sont sans valeur au point de vue de l'art : tels sont le *Dhoûrta-narttaka*, en un acte, dirigé contre des religieux sectateurs de Çiva ; le *Hâsyârnava* ou « l'Océan du rire, » comédie en deux actes, et la farce intitulée *Kautouka-Sarvasva* ou « la plénitude de la gaieté, » pièce en deux actes qui tourne en ridicule l'imposture et les vices de plusieurs classes d'hommes et stigmatise fortement des immoralités qu'on lit dans les Pourânas.

(1) Voir le chapitre III du *Dénouement*, pages 29-31.

(2) Appendice à son théâtre (trad. Langlois, pp. 378-386); voir aussi les *Etudes* de Soupé, pp. 313-318.

CHAPITRE VI.

DRAMES D'HISTOIRE POLITIQUE ET DE CONTROVERSE PHILOSOPHIQUE.

Il est parmi les œuvres conservées et commentées du théâtre indien deux pièces *sui generis;* vraiment distinctes des productions qui viennent d'être décrites. L'une est le tableau d'une catastrophe de cour fort ancienne, mais demeurée célèbre et habilement retracée en plein moyen âge : sous le titre de *Moudrârâkchasa* (le ministre Râkchasa reconnu à son cachet), elle offre une image saisissante d'intrigues et de conspirations vraiment tragiques, comme celles qui, dans l'Orient ancien et moderne, ont assez souvent abouti au renversement des dynasties et à la succession d'un grand nombre de ministres.

L'autre est un drame exclusivement philosophique; il repose sur une connaissance sérieuse des systèmes qui étaient en présence dans l'Inde depuis plusieurs siècles, et, sous le nom de personnages allégoriques, il en retrace la lutte. C'est le *Prabodha-chandrodaya* ou « le Lever de la lune de l'Intelligence », que l'on regarde comme une production du XIe siècle de notre ère. Une œuvre originale, unique même dans la littérature sanscrite, mérite un examen particulier qui trouvera place dans ce chapitre.

Le drame politique dont nous allons parler est fondé sur les complots qui ont fait passer le gouvernement d'un ancien royaume de l'Inde de la dynastie des Nandas à celle des Mauryas peu d'années après les conquêtes d'Alexandre. Quoique l'histoire remonte aussi haut, la pièce n'a été écrite que vers le XIIe siècle de notre ère (1) : l'auteur serait Visâkhadatta, prince ayant régné à Adjmir

(1) Lassen, *Antiquités indiennes*, tome IV, pp. 819-820.

et à Delhi dans les premiers temps de la conquête musulmane, à l'époque des Ghaznévides ou des Gorides. Le poëte véritable aurait été le protégé du prince, dont le nom a passé comme celui de l'auteur. Il aurait rappelé à ses compatriotes le temps de Chandragoupta, où ils s'étaient révoltés contre les Grecs, traités de *Mlétchas* ou barbares comme tous les peuples étrangers à l'Inde : il a, selon toute apparence, travaillé en vue de la résistance d'un parti national aux envahissements de races musulmanes.

Le mérite du poëte dans l'exécution littéraire du drame est moins grand que celui qu'on lui attribuerait dans l'exposition dramatique d'une histoire fort compliquée. C'est avec une très grande habileté qu'il a représenté l'astuce des ministres indiens et la désinvolture des personnages mêlés à la politique des cours, ne connaissant d'autre morale que celle de l'intérêt, d'autre but que le succès à tout prix. Son drame ne diffère pas seulement des autres drames indiens par le côté sérieux du sujet ; il n'emprunte aucun moyen de succès à la mythologie ; il ne renferme non plus aucune de ces intrigues d'amour qui forment le tissu de la plupart des pièces sanscrites.

Le *Moudrârâkschasa* a été traduit en entier par Wilson, qui a fourni en substance à ses lecteurs tout ce que les sources sanscrites nous apprennent sur Chandragoupta (1) ; d'autre part, la révolution qui a fait passer le trône de Pâtalipoutra à la famille des Mauryas a été racontée par Lassen, dans son grand ouvrage (2), comme un des événements les plus curieux dans les annales de l'Inde. En effet, Chandragoupta, le Sandracottus des Grecs, maître des royaumes de Porus et de Taxile, a déployé ses talents militaires dans plusieurs guerres, étendu beaucoup ses états avec l'appui de nombreux alliés et conclu la paix avec Séleucus après avoir expulsé

(1) Dans la seconde édition de son Théâtre, il a consacré à ce sujet un appendice et a relevé tous les passages des auteurs classiques sur Sandracottus identique à l'indien Chandragoupta (vol. II, pp. 137 et suiv.)

(2) *Antiq. ind.*, tome II, 1852, pp. 197-213.

les troupes étrangères (ann. 315-291 av. J.-C.). C'est à sa cour que Mégasthène fit une longue résidence : la monarchie de Chandra comprenait l'Aryâvarta jusqu'aux embouchures du Gange. Dans le drame en question, figure ce prince indigène, maintenant et agrandissant son pouvoir par toute espèce d'entreprises et de conspirations. Mais on voit agir à ses côtés un brahmane fort habile, Chânakya, qui seconde ses projets d'usurpation et lui instigue tous les moyens de mettre à néant les forces de ses adversaires. Il était consommé dans la *Nîti*, la science politique, l'art de conduire et de gouverner; il était aussi écrivain, et il nous est parvenu sous son nom un recueil de sentences morales et politiques qui sera mentionné dans une autre section. L'objet principal de la pièce est de décrire comment le rusé brahmane, surnommé *Kautilya* ou le tortueux, le rusé, a travaillé à l'élévation de la famille des Mauryas, comment il a opéré une réconciliation entre Râkchasa, ministre du roi Nanda assassiné, et les personnages au profit desquels Nanda avait été tué. La vie humaine n'était pas plus respectée dans les anciens royaumes brahmaniques qu'elle ne l'a été à la cour des sultans musulmans et de leurs vizirs, si souvent victimes les uns et les autres de conspirations de sérail.

Le *Moudrârâkchasa* représente une révolution politique; elle se rapporte au renversement et à la mort de Nanda, à l'avènement de son successeur Chandragoupta. La pièce consiste en une suite d'intrigues entre les deux ministres des deux familles en rivalité : ce n'est pas que l'action même qui se déroule en VII actes, ait beaucoup de mouvement; mais il y a une série d'incidents qui révèlent la profonde astuce des souverains et de leur entourage, de mesures et d'attentats qui traduisent les idées de gouvernement prévalant chez les Orientaux. Nous toucherons à quelques-uns de ceux qui font le mieux pénétrer une telle situation politique.

Une dynastie du nom de Nandas régnait sur l'ancien Magadha, dont la capitale était Pâtalipoutra sur les bords du Gange. Le dernier des Nandas avait été offensé par le brahmane Chânakya, et

il l'aurait chassé ignominieusement du palais. Alors le brahmane aurait prononcé une malédiction contre le Râdja : il n'eut pas de repos avant de la voir réalisée.

Chânakya ourdit un complot pour mettre à la place de Nanda un membre obscur de la famille, Chandragoupta, nommé aussi simplement Chandra (1). C'est à cet effet qu'il s'assura le concours d'un puissant chef de montagnards, Pârvatika, en lui promettant la moitié de l'empire : ainsi fit-il marcher une grande armée irrégulière qui s'empara de Pâtalipoutra. Nanda fut tué, et son ministre Râkchasa dut s'échapper de la capitale. La lutte continua entre les ministres des deux princes, Râkchasa, ancien serviteur des Nandas, et Chânakya qui s'était attaché à la personne de Chandragoupta. Râkchasa organisa une puissante résistance au nouveau maître; mais il recourut principalement aux assassins dans l'espoir de faire tomber Chandra. Telle fut l'adresse de Chânakya que non seulement il détourna les coups qui menaçaient son chef, mais encore sut atteindre grand nombre de personnes dont les intérêts étaient tout opposés. Tandis que l'odieux de tentatives avortées tombait sur Râkchasa, Chandragoupta tirait avantage de chaque attentat. Une femme chargée d'empoisonner Chandra donna le poison à Pârvatika, et éloigna ainsi un prétendant au partage de l'empire. Un architecte s'était engagé à faire tomber une voûte sur la tête du nouveau roi; mais la chute de cette voûte écrasa un fils de Pârvatika, qui avait hérité des prétentions de son père. Râkchasa retient encore de son côté un autre fils de Pârvatika, Malayakétou, à qui il a promis la pleine possession de l'empire; il compte sur l'assistance de cinq grands râdjas qui sont à la tête de fortes armées, et il parvient même à attirer parmi ses alliés des généraux de Chandragoupta.

Les complots se succèdent sans aucune trêve, ourdis par Châna-

(1) Chandra reçoit quelquefois les épithètes de *Vrichala* et de *Soudra* pour signifier sa basse extraction.

kya et Râkchasa, l'un contre l'autre, avec l'appui de leurs espions respectifs qui déployent une variété extraordinaire d'artifices. L'un de ces espions est un charmeur de serpents. L'autre est une espèce de charlatan religieux, qui voyage avec des tableaux représentant Yama dieu de la mort et qui chante des hymnes barbares en son honneur. Le troisième est un mendiant bouddhiste, le quatrième un musicien ambulant.

Chânakya parvint à découvrir qu'un riche joaillier, Chandanadâsa, est le protecteur de la femme et des enfants de Râkchasa, restés dans la capitale, et il le somma de les lui livrer. Le fidèle ami lui refusa de signaler leur retraite : en conséquence, Chânakya le fit mettre en prison et le menaça du pal, dans l'espoir que Râkchasa reparaîtrait tout exprès pour sauver son ami.

Chânakya met encore en jeu un autre artifice pour attirer Râkchasa dans la capitale; il engage à dessein une querelle avec Chandra. De son côté, Râkchasa envoie un musicien pour chanter des vers en présence du roi de manière à lui donner des soupçons sur les projets ambitieux de son ministre. Plus tard, Râkchasa parvient à savoir que la querelle s'est aggravée à un tel point que Chânakya a été déchargé du poignard, insigne de sa dignité de ministre. Trompé par ces apparences, il croit le moment venu et il propose aux rois confédérés de marcher immédiatement sur Pâtalipoutra.

Mais, sur ces entrefaites, le vigilant Chânakya avait réussi à répandre un esprit de mutuelle défiance parmi les alliés de son adversaire; même les chefs qui avaient déserté le parti de Chandra se prêtèrent à l'exécution des desseins de Chânakya. Malayakétou lui-même fut amené à croire que Râkchasa fut en réalité coupable du meurtre de son père. Des lettres fausses, mais portant le sceau de Râkchasa (1), ont été trouvées sur un espion : elles sont adres-

(1) Un anneau de l'ancien ministre, qu'on lui avait soustrait, avait servi à apposer sur ces missives le sceau distinctif qui lui appartenait. Ce seul incident a fourni le titre de l'ouvrage entier : « Râkchasa reconnu par l'anneau lui servant de cachet. »

sées à Chandragoupta, pour lui annoncer que les cinq grands Râdjas sont disposés à embrasser sa cause, et que Râkchasa lui fera aussi sa soumission, pourvu que Chânakya soit banni du royaume.

Qu'advint-il par suite de ces stratagèmes? Lorsque Râkchasa proposa de marcher sur Pâtalipoutra, Malayakétou demanda à voir l'ordre de s'avancer : le chef montagnard découvrit alors que ses propres troupes pourraient être cernées par les armées des cinq alliés; il en inféra naturellement que Râkchasa avait fait cette combinaison en vue de le faire prisonnier et de le conduire à Chandra. Il arrêta les cinq Râdjas coupables de trahison et les fit mettre à mort en même temps; il dénonça hautement Râkchasa comme le meurtrier de son père; enfin, il se mit en marche vers Pâtalipoutra. Mais, sur la route, il fut saisi par les généraux de Chandragoupta, et il fut amené prisonnier dans la capitale, tandis que toute son armée tombait entre les mains de Chânakya. Informé de ce qui s'était passé récemment, Râkchasa se rendit en hâte dans la grande ville, et il arriva en temps pour prévenir l'exécution de son ami Chandanâsa déjà mené au supplice, en se livrant lui-même à Chandragoupta et en se mettant à son service.

Chânakya s'empressa d'abdiquer le pouvoir, du moment où il eut assuré à son royal ami le concours d'hommes dévoués, et surtout de Râkchasa dont la loyauté envers la dynastie déchue s'était si longtemps soutenue. Au dénouement de la pièce, l'ancien ministre de Nanda apprend qu'à moins d'accepter le poignard de la dignité suprême, la vie de son ami ne serait pas épargnée; mais il obtient la liberté de Malayakétou qui, trompé par des soupçons injustes et par de fausses lettres, l'avait tout à coup abandonné. Deux traits saillants font honneur au héros qui a donné son nom à la pièce : sa fidélité au prince qu'il avait d'abord servi, et son dévouement au sauveur de sa famille.

Quant au drame philosophique, dont nous allons parler, c'est un document qui appartient autant à l'histoire de la philosophie et des religions indiennes qu'à celle d'un genre important de la poésie

sanscrite; mais nous ferions, en cet endroit, une digression peu justifiée si nous montrions la valeur de l'ouvrage au point de vue des idées religieuses et des systèmes philosophiques. Nous dirons donc quel est le sujet et quel est le caractère de la pièce, d'une manière succincte, assez explicite cependant, pour qu'on aperçoive qu'elle offre une savante originalité même parmi les œuvres de l'esprit indien, imprégnées le plus souvent de philosophie. Le style, les procédés, l'ordonnance donnent à ce drame de fréquentes ressemblances avec les œuvres de la meilleure époque du théâtre. cependant il en faut placer la composition bien longtemps après Bhavabhoûti et Bâna : la poétique indienne, avec ses règles strictes, a rendu possibles des travaux d'imitation qui déroutent les conjectures fondées uniquement sur des nuances littéraires. Le *Prabodha-chandrodaya*, nâtaca en six actes, n'aurait pas vu le jour avant le milieu du XIe siècle, d'après des données historiques de quelque certitude (1). Une dynastie, fondée par Banga, et qui avait son siége dans le Bandelkhand, un des grands états de l'intérieur de la Péninsule, agrandit fort vite sa domination par des conquêtes : un de ses rois, Kîrtivarman, parvenu à une puissance redoutable, mérita d'être glorifié par les écrivains de son temps; son nom reste inscrit dans le prologue du drame philosophique, dont la représentation fut organisée par le général Gopâla, un de ses vassaux. Le poète Krichna Misra pouvait appeler Kîrtivarman le prince

(1) Lassen, *Indische alterth.*, tome III, pp. 789-90, t. IV, p. 820. — Le même savant a pu rapprocher (ibid., tome IV, 1861, pp. 56 57) du drame du XIe siècle un ouvrage similaire qui est une production du XVe. C'est un drame en dix actes, attribué à Karnapoura et intitulé *Chaitanya-chandrodaya*, lever de la lune de l'«Entendement». Or ce nom de *Chaitanya* était celui d'un prophète qui a passé au Bengale pour une incarnation de Krichna : sa doctrine de la *Bhakti* ou de la foi, se rapportait au même dieu dans lequel les sectes modernes glorifiaient de préférence Vichnou. Le texte en a été publié en 1854 dans la *Bibliotheca indica*. On se convainc une fois de plus qu'il y eut un travail tout artificiel dans la confection de pareils drames calqués dans leur ordonnance sur d'anciens modèles.

victorieux et le diadème des rois. Il comptait sur une haute culture dans les hommes des classes élevées pour mettre dans un spectacle de cour une revue aussi complète des systèmes indiens et une critique si aiguisée des mœurs de leurs sectateurs. Il exaltait un seul système de philosophie, le Védânta, et mettait en évidence les Vichnouïtes qui en étaient les principaux adhérents.

L'ouvrage intitulé *Prabodha-chandrodaya*, ou « le Lever de la lune de l'Intelligence », célèbre la victoire de la vérité sur l'erreur, le triomphe de la religion brahmanique remontant jusqu'aux Védas et défendue avec le plus d'autorité par les Védantins contre l'hérésie des Bouddhistes et les erreurs de toutes les sectes. Mais des personnages réels, des sages vénérés, pris dans l'histoire de l'Inde, ne sont pas mis en scène pour retracer cette lutte et l'issue que l'école Védânta se vantait de lui attribuer. Le poète a transformé en acteurs les idées, les facultés de l'âme, les passions, ou bien les écoles et les sectes. Il a caractérisé parfaitement ces existences abstraites; il leur a donné un rôle accentué, et motivé leurs agissements. Il leur a même si bien communiqué la vie de personnages vivants, que le lecteur s'intéresse avec autant d'émotion à la lutte de la vérité et de l'erreur que si c'était un combat véritable. Le drame de Krichna Misra, strictement philosophique par son contenu, devait être allégorique par la forme : il est d'autant plus étonnant que l'auteur y ait mis tant d'intrigue et tant de mouvement, avec une variété nettement tranchée dans les rôles; il a usé avec une discrétion bien rare chez les Hindous du merveilleux qui était l'aliment de l'imagination et le tyran de la pensée.

L'ouvrage mérite une traduction en plusieurs langues; jusqu'ici il ne compte qu'une version anglaise (celle de Taylor, 1812) et deux versions allemandes, celle de Théodore Goldstuecker (1) publiée

(1) *Prabodha-chandrodaya oder die Geburt des Begriffs.* Ein theologisch-philosophisches Drama von Krishna-Miçra; zum ersten mal aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt. — Koenigsberg, 1842, (pp. XXV-184, in-8o). — Le nom de Goldstuecker a passé dans toutes les bibliographies;

sous l'anonyme, et celle de Bernard Hirzel (1); elles sont fondées l'une et l'autre sur le texte sanscrit publié en 1835 par le professeur Hermann Brockham et complété plus tard par un choix de scholies (2). Ce fut un philosophe de Kœnigsberg, Charles Rosenkranz, qui se préoccupa de la fortune du drame en Europe, par la publicité qu'il procura à la version du jeune indianiste, en tête de laquelle il mit une préface : déjà en 1832, ce maître avait placé un sommaire du drame philosophique dans son histoire générale de la poésie (3); nous allons en reproduire le canevas.

L'Erreur *(moha)*, issue de l'*Égoïsme (ahankara)*, fait alliance avec tous les vices, pour ruiner l'autorité de la religion. Elle tente de gagner l'Intelligence *(vivéka)* à une nouvelle amante, l'Opinion *(mati)*, afin de la séparer de sa légitime épouse, la Révélation *(oupanischad)*. Celle-ci rallie ses fidèles amies, la Foi *(çraddha)* et la Vertu *(dharma)*; elle appelle au combat, avec la Connaissance *(prabodha)*, toutes les vertus qui sont ses auxiliaires naturelles, telles que l'amitié, la tranquillité d'âme, la compassion, le contentement, le renoncement, la patience, etc. Elle accepte le secours d'une nouvelle puissance, l'adoration de Vichnou.

La guerre engagée, l'Erreur rassemble une grande armée où sont enrôlés tous les enfants de l'Égoïsme, l'Amour *(kâma)*, la Volupté *(rati)*, la Cupidité *(lobha)*, l'Orgueil son fils *(dambha)*, la Soif insatiable *(trichnâ)*, la Colère *(krodha)*, la Violence *(hinsâ)*, la Séduction *(vibhramavatî)*, etc.

il a pris rang parmi les indianistes de ce siècle qui ont le mieux exploré les trésors de la littérature sanscrite encore inédits; il est mort en 1873 professeur à l'université de Londres.

(1) *Der Erkentnissmondaufgang, philosophisches drama*. Zürich, 1846. 102 pp., in-8°. — Les stances sanscrites sont traduites en vers.

(2) *Prab.* etc. *Krishna misri comoedia*, (Lipsiae, 1835 et 1845). La version latine promise par l'éditeur n'a point paru.

(3) *Allgemeine Geschichte der Poesie*, tome Ier (Halle, 1832), pp. 67-69. — P. Bohlen avait tracé le même sommaire au tome II de son *Altes Indien* (1830), pp. 407-409, en s'appuyant sur une traduction allemande de la version de Taylor par Rhode.

Malgré les efforts des passions conjurées, l'Égoïsme ne conserve son empire que sur ceux qui, une fois vaincus, restent les esclaves de la sensualité. Dans cette défaite apparaissent toutes les sectes, en première ligne les sectes hétérodoxes des Bouddhistes et des Djaïnas; celle des Chârvakâs réputés athées, et la secte civaïte des kapâlikâs, odieuse par ses sacrifices humains. C'est en vain que plusieurs représentants des sectes ennemies du Brahmanisme revendiquent pour elles la religion dont elles font leur esclave : sous l'empire du vin, les sectaires se jettent dans les bras de la Volupté et de la Séduction. La Révélation qui a rallié toutes les puissances relevant de l'Intelligence triomphe des forces ennemies; elle assure la royauté à la Connaissance *(Prabohha)*, c'est-à-dire à la vraie connaissance de l'être.

L'esprit supérieur primitif *(Pouroucha)* se reconnaît lui-même dans ces deux personnages de l'action, Révélation et Intelligence. Ainsi se trouve glorifiée la doctrine du Védânta, qui se disait fondée sur les traditions de l'antiquité védique et de la sagesse ancestrale : mais la ferveur de l'école est satisfaite; *Vichnou-bhakti*, « la foi en Vichnou », assiste au dénouement en qualité de princesse.

CHAPITRE VII.

DE LA COMPOSITION ET DU STYLE DANS LE DRAME INDIEN.

Il y aurait plus d'intérêt à suivre la composition du drame sanscrit dans sa formation et dans ses progrès décisifs, si nous avions des pièces antérieures à celles qui ont fixé nettement l'idée du genre et qui nous offrent la distribution de l'ouvrage, comme elle a été maintenue indéfiniment par une trop fidèle imitation. Il semble que des règles, formant une sorte de théorie, ont été imposées par le succès des premiers dramaturges à l'opinion de leurs contemporains, et qu'elles ont été consenties et servilement appliquées par leurs successeurs. De là le type uniforme d'une foule de drames, qui diffèrent toutefois beaucoup par leur sujet ; de là aussi l'emploi de recettes théâtrales qui sont exactement toujours les mêmes ; de là l'empreinte d'une technique apprise à la lettre et matériellement adaptée. En vérité, le désir et la liberté d'innover semblent n'avoir jamais préoccupé ceux qui avaient sous les yeux des modèles reçus, des *exemplaires* faisant loi désormais.

On a cru pouvoir dire que l'idée de la composition dramatique a été saisie dans l'Inde, et que le dialogue a été traité en maître par Câlidâsa (1). Mais les Hindous n'ont jamais eu l'entente d'une partie essentielle du drame, l'action. Avant de réduire à leur juste valeur des jugements qui sembleraient trop favorables, nous osons répéter ce que nous écrivions naguère (2) : « L'action, que l'on dirait plutôt simple qu'implexe, ne marche pas avec rapidité ; elle comporte la reconnaissance et la péripétie au nombre de ses

(1) Voir Rosenkranz, *Allgemeine Geschichte der Poesie*, t. III, page 405.
(2) *Du beau littéraire dans les œuvres du génie indien*, 1864, pp. 38-39.

moyens d'intérêt; mais elle ne connaît pas la conduite savante du dialogue qui assure au plus haut point l'émotion dramatique. C'est que l'action même est interrompue à chaque instant par des strophes déclamées ou chantées. Sentimentales ou descriptives, ces stances forment la partie saillante de l'œuvre du poète, celle où il a concentré les forces de son inspiration et fait briller les inventions de son talent : il en est, en effet, où, à la faveur des métaphores, des comparaisons et de la variété des mètres, la description a revêtu les plus brillantes couleurs, où la passion se traduit tour à tour avec violence et avec délicatesse. Mais c'est l'art lyrique, dirait-on, qui s'est développé aux dépens de deux autres éléments du drame, le récit et le dialogue; malgré le nombre des incidents qui la compliquent, l'action même n'est pas traitée avec vigueur. »

Comme l'avouait le critique que nous citions plus haut (1), les Hindous se sont servis trop souvent de moyens qui appartiennent à l'influence de l'art. Ce n'est pas à ce titre que l'on critiquerait l'emploi du prologue, qui est presque toujours une pièce de rapport; mais on compterait parmi des ressources un peu banales de l'intrigue dramatique les déguisements, les lettres perdues, les portraits, les signes de reconnaissance du genre des anneaux et des cachets, des traits d'espionnage sans malices bien piquantes; enfin, des *a-parte* qui s'adressent au public plutôt qu'à un personnage de l'action. Il y a de ce chef des défauts secondaires qui reviennent trop fréquemment; mais un défaut infiniment plus grave se révèle dans la peinture des caractères. Les principaux personnages, en général, n'ont pas un rôle assez soutenu, ou mis suffisamment en relief par le jeu des personnages de second ordre, faisant contraste avec celui des premiers. L'opposition bien conçue des caractères est un des aliments de la curiosité et de l'émotion; l'équilibre entre les passions et les sentiments doit être également ménagé pour amener au moment voulu les grandes surprises avec tout leur effet.

(1) Rosenkranz, loc. cit.

S'il n'y a pas de vraie tragédie dans l'Inde, parce qu'un dénouement malheureux est interdit dans un spectacle dramatique, le sentiment de la curiosité mêlé de souffrance est excité par les vicissitudes qui s'accumulent sur plusieurs têtes avec plus ou moins de vraisemblance : les crises et les complications sont inventées à souhait, avant qu'il éclate un événement majeur ou quelques incidents étranges, qui éclaircissent une situation fort tendue, changent les destinées les plus malheureuses et, du même coup, rassérènent les esprits. L'*imprévu* (*ad*RI*sh*TA) est d'un emploi d'autant plus sûr sur la scène indienne que les hommes ressentent les conséquences d'actes qui leur échappent, parce qu'ils ont été commis dans une vie antérieure : le dogme de la transmigration, en déplaçant la responsabilité, augmentait l'incertitude et la perplexité naissant du cours des choses (1) : « Les pièces indiennes sont des représentations mixtes, dans lesquelles le bonheur et le malheur, le bien et le mal, le vrai et le faux, la justice et l'injustice sont représentés comme mêlés confusément jusqu'à la fin du drame. Au dernier acte l'harmonie est rétablie, la tranquillité succède à l'agitation, et les esprits des spectateurs, qui ne peuvent être tourmentés plus longtemps, par la prépondérance du mal, sont soulagés et purifiés par la leçon morale qui se déduit de l'intrigue, ou sont amenés à accepter les résultats inévitables de l'*imprévu*. De telles conceptions dramatiques sont, en vérité, ce qu'on doit s'attendre à voir dominer chez un peuple qui ne considère aucune éventualité de la vie humaine comme réellement tragique, mais qui regarde les maux et les souffrances de tout genre simplement comme les conséquences inévitables d'actes accomplis par

(1) M. Monier Williams a insisté sur cette pensée dans son *Indian Wisdom*, page 465. — Ibid., p. 69 : « Sufferings of all kinds — weaknesses, sicknesses, aud moral depravity — are simply the consequences of acts done by each soul, of its own free will, in former bodies which acts exert upon the soul an irresistible powe" called very significantly A*d*RI*sh*TA, because felt and *not seen*. »

toute âme de sa libre volonté dans des existences corporelles antérieures. »

Il est dans le plus grand nombre des pièces indiennes un rôle singulier adapté sans trop de violence même à des sujets sérieux ou mélancoliques; c'est celui du confident d'un personnage éminent; mais ce confident, qui d'ordinaire est un brahmane, est un parfait sceptique, railleur, gourmand, et avec cela lâche, poltron, hypocrite; il a le nom scénique de *Vidoûchaka.* Mais il en est des types fort divers dans les drames le mieux connus : ils représentent les serviteurs fort dévoués en paroles, mais risquant en toute occasion des conseils équivoques qui n'ont rien à faire avec la sagesse antique, ni avec la morale brahmanique. Quand l'action est plutôt une féerie mythologique, la présence du Vidoûchaka est une diversion; mais elle se concilie peu avec le sort des autres acteurs qui attendent piteusement un changement de fortune (1). Le plus souvent, il parle pour la galerie : ses plaintes sur lui-même ne sont d'aucune consolation pour un héros malheureux qui considère avec désespoir l'issue de ses poursuites amoureuses.

Dans des drames où l'expression du sentiment va jusqu'au raffinement, le Vidoûchaka a une mission étrange, d'un genre familier qui contraste avec l'attitude des autres personnages. Le chef-d'œuvre de Câlidâsa, la *Sakountalâ,* ne peut être lu sans qu'on donne attention à la figure de Mâdavya qui se tient aux côtés de Douchmanta. Dans la féerie de l'*Ourvasî,* Mânavaka se défend intrépidement contre les illusions des hommes et des génies, qui ont visité la cour d'Indra : « il trouve le séjour du ciel peu séduisant, parce que l'on n'y mange pas plus que l'on n'y boit, et qu'on n'y a pas même le plaisir de dormir (2). » Dans la grande comédie

(1) Ce rôle manque à l'*Outtara-Râma-charita* qui exprime au plus haut point le sentiment du pathétique, et ne comporte pas les railleries dans la bouche d'un seul personnage.

(2) *Vikramorvaçi,* acte III, note de M. Foucaux, page 84. — Dans un intermède ou *pravéçaka* entre le Ier et le IIe acte, on voit Mânavaka

du *Chariot de terre cuite,* Charoudatta a pour serviteur le brahmane Maitréya qui ne perd pas un instant sa gaieté au milieu des dangers que court son maître. Dans la *Ratnâvalî,* c'est la bonne humeur de Vasantaka qui assaisonne l'intrigue d'une suite de piquantes méprises.

Bien que le plaisant personnage qui a dû prendre tant de poses fût réputé brahmane, on toléra qu'il excitât l'hilarité par plus d'un genre de ridicule dans sa personne et dans son accoutrement (1). Il était reçu qu'il fût grisonnant, bossu, vilain de figure, tenant mal sur ses jambes. Ce n'était pas un fou de cour, mais une espèce de bouffon qui avait son franc parler, mais qui se trouvait en butte à toute sorte d'attaques. Ses prétentions à l'esprit qui n'avaient qu'un demi succès, et ses retours complaisants aux plaisirs de la table auxquels il se glorifiait de s'adonner, formaient du moins de perpétuels contrastes avec les paroles solennelles débitées en sa présence par quelque héros tantôt pour se vanter, tantôt pour se plaindre.

Dans quelques situations, un rival est donné dans la même intrigue au *Vidoûchaka;* c'est le compagnon retors de l'un ou l'autre seigneur, le *Vita*, de manières élégantes, d'un air efféminé. Il est sur les pas de celui qui sent le besoin d'avoir un second dans ses entreprises, et qui entend volontiers les réparties débitées sans scrupule. Il s'énonce en sanscrit avec non moins de recherche que les autres personnages de l'action. La mollesse des capitales indiennes avait multiplié ces complaisants toujours prêts à applaudir au premier trait d'audace qui allait engager leur protecteur dans quelque scabreuse aventure.

Cependant les poëtes hindous ont dessiné de préférence le type

aux prises avec une suivante de la reine, chargée de le questionner sur l'humeur chagrine du roi (ibid., pp. 29-32).

(1) Voir l'*Indian Wisdom* de Monier Williams, pages 470-71. — Lect. 34, vers 107-208 du *Nâtya-çâstra* de Bharata (dans le *Daçarûpa,* de Fitz-Edward Hall, page 240).

du *Vidoûchaka*, qui est un personnage véritablement indien. Il n'a pas de parfaite confraternité avec le parasite des comédies classiques grecques ou latines si ce n'est qu'il est toujours affamé ; il ne ressemble pas non plus aux valets les plus impertinents de la comédie française ou italienne : selon Wilson, il aurait le plus d'analogie avec Sancho Pança qu'avec toute autre figure de création occidentale (1). Pour lui trouver une parenté dans le théâtre moderne, il faut venir au *gracioso* des Espagnols, railleur fort souple qui contribue au déroulement de l'intrigue par son esprit caustique et souvent par sa bonhomie : son rôle vient toujours à propos dans les comédies de Caldéron (2). Le bouffon indien, qu'on ne l'oublie pas, est un brahmane ; il est l'ami de son maître, et cette amitié, il sait la faire valoir : il est chéri en réalité, semble-t-il, par son ami qui ne peut s'en passer, mais qui ne le lui dit pas tout haut. Il sait contenir sa langue ; il sait modérer son appétit ; sous ce rapport, il a plus de tenue que ceux des parasites de la scène grecque en décadence, dont la complaisance devient stupide, dont la gourmandise est souvent grotesque. Mais, quoique attaché au personnage principal, ce confident si cher ne parle pas sanscrit ; il n'a pas d'éducation à ce point. Il se sert, en conséquence, du prâcrit, dialecte des femmes et des gens sans instruction.

Si les poëtes indiens ont eu quelque mérite à créer le rôle du *Vidoûchaca*, ils n'ont pas tiré moins bon parti du caquet des suivantes qu'ils ont placées dans la société des reines, des princesses, ou des femmes d'un rang élevé mêlées à l'intrigue. Il n'est pas une pièce où un rôle et même plusieurs rôles de femme ne soutiennent l'attention du spectateur au milieu des longueurs de quelques

(1) *Hindou Theatre*, p. XLVII (trad. fr. p. 411) : « He bears more affinity to Sancho Panza, perhaps, than any other character in western fiction, imitating him in his combination of shrewdness and simplicity, his fondness of good living, and his love of ease. »

(2) *Littérature dramatique* de Guill. de Schlegel, XVIe leçon. — Hallam, *Littérature de l'Europe*, trad. Borghers, tome III, pp. 382-356.

entretiens : les confidentes données aux héroïnes et mises par celles-ci en possession de quelque secret s'interposent plus d'une fois avec autant d'habileté que de délicatesse : leur adresse n'est jamais en défaut. En plus d'une situation, ce sont les gais propos d'une suivante qui rompent la monotonie et préviennent la roideur quand le débit d'autres acteurs tourne à la sentence. Par la ruse de leurs jeux et de leurs insinuations, par leurs petites fourberies; par leur sympathie juvénile pour le succès d'une affaire d'amour, par leur vive affection pour ceux à qui elles sont dévouées, les jeunes femmes qui n'ont que la qualité de suivantes donnent une franche animation à plus d'une scène.

On ne dirait pas que cette habileté de plusieurs poëtes a suppléé à ce qui manquait à la peinture achevée des caractères appelés à prendre le premier rang dans la pièce; mais il faut leur tenir compte de la vérité qu'ils ont su mettre dans le langage des personnages subalternes au point d'intéresser à l'aventure principale par l'éclat des accidents. Quand on élève tant de critiques sur les imperfections de leur art, c'est justice de faire valoir ce qui est dû à leur invention.

L'ordonnance des œuvres dramatiques mérite une attention spéciale, quand même on aurait à faire une assez large part à la censure. Elles sont partagées en actes, et il y a lieu de croire que cette distribution a existé du jour où des pièces furent composées en vue de spectacles réguliers. Dans les œuvres les plus remarquables le nombre des actes varie de quatre à sept ou bien de sept à dix, et leur longueur est d'ordinaire bien proportionnée. Il y a cependant tel drame où le nombre des actes s'élève jusqu'à quatorze; tel est le *Mahânâtaca*, pièce sans valeur intrinsèque, mais ayant servi à des représentations à grand effet. Le spectacle est suspendu d'un acte à un autre, quand tous les acteurs se sont retirés du terre-plain réservé à l'exhibition scénique.

L'usage d'un prologue, d'avant-scènes, et d'intermèdes doit aussi être examiné, afin de juger les défauts qu'on reprocherait aux Hindous dans la composition des drames. Leur prologue est un

préambule où le directeur de la troupe s'explique devant le public sur le choix de l'ouvrage qui va être représenté; il en indique simplement le sujet; il n'en fait pas deviner l'intrigue. Le court dialogue du directeur avec ses acteurs est sans doute un hors d'œuvre par rapport à l'action : mais il ne gâte pas le spectacle, comme certains prologues d'Euripide et aussi ceux de plusieurs comiques anciens qui en disaient trop à l'avance. La *prastâvanâ* ou préambule des pièces sanscrites servait à la petite réclame que tout chef de troupe demandait à l'auteur avec permission de le nommer lui-même. L'exécution théâtrale, supposant le concours de nombreux artistes, était bien vite devenue un métier : l'*impresario* voulait sa part de notoriété, en préparant le succès d'un nouveau poëte, et celui-ci lui laissait le temps de débiter son *boniment* devant les spectateurs qui venaient de prendre place.

Plus d'une fois, le directeur échange quelques réflexions avec son principal assistant (*pârapârsvaka*); d'autres fois, il s'adresse à un simple acteur, pour mieux définir les rôles. Lui-même déclare le personnage important qu'il va représenter à l'instant. Bhavaboûti nous en fournit un exemple dans le prologue de l'*Outtara-Râma-charita*. Le directeur fait son entrée comme habitant d'Ayodhyâ et contemporain de Râma; l'acteur qui survient lui demande un éclaircissement sur un incident de la légende qui précède l'action même (1).

(1) Nous restituons ici un passage du dialogue qui n'a pas toute sa clarté dans notre traduction du *Dénouement de l'histoire de Râma*, pages 131-32; nous adoptons la leçon préférée par Içvarachandra Vidyâsâgara (3e édit. Calc., 1876, pages 5 et 6).

L'acteur, récitant les premiers mots de son rôle, avait parlé de l'arrivée de vénérables reines « dans l'ermitage de leur gendre, » Rischyaçringa. — Le directeur dit à l'instant : « C'est bien ainsi (*evam-état*). » — L'acteur : « Étranger que je suis à ce pays (*vaidéçiko*), je dois vous demander quel est ce gendre. » — Le directeur : « L'ancien roi Daçaratha eut une fille nommée Çântâ, etc. » — C'est encore le directeur qui s'écrie à la fin de cette tirade : « Mais qu'avons-nous à faire de cela? Venez au palais du roi; remplissons les fonctions de notre classe. »

Quant aux avant-scènes et aux intermèdes, nous en avons parlé plus d'une fois en esquissant le plan de drames choisis : ce sont des additions qui ne répondent pas à notre idée d'un art consommé qui soumet strictement tous les éléments de l'action à une haute unité. Mais, quand on lit les communications spirituelles faites par des personnages secondaires dans cette espèce de digression, soit dans le cours d'un acte, soit entre deux actes, on a plus d'indulgence pour le moyen artificiel auquel ont recours les dramaturges indiens ; dans ces courts dialogues intercalés, ils se trouvaient plus libres de prodiguer les plaisanteries et les brocards mis dans la bouche des gens du peuple, des hommes de métier.

Parlerait-on des drames indiens sous le rapport de la forme, il est permis de s'en tenir à quelques généralités ; elles sont cependant instructives pour qui ne connaît ni le mélange de la prose et des vers dans un drame, ni les richesses de la versification sanscrite qu'il ne serait donné à aucune version européenne de faire valoir. Le style des compositions théâtrales offre de la variété, mais trop peu d'harmonie. Les dialogues sont écrits d'ordinaire en prose, avec peu de recherche ; mais ils participent à la lourdeur de la phraséologie sanscrite, à la roideur de la syntaxe dans le langage familier. Les dialogues en vers sont mieux tracés ; mais ils ne sont pas toujours bien adaptés aux situations ; le goût des sentences entraîne l'auteur à des réflexions quintessenciées, ou, ce qui ne vaut pas mieux, à des considérations banales.

La partie versifiée du drame est plutôt lyrique que dramatique ; elle procède par stances, distiques ou quatrains, se succédant en nombre plus ou moins grand, et offrant un échange presque continuel de rhythmes. Si merveilleuse que soit la structure de ces stances, elles ajoutent rarement au pathétique, elles n'excitent pas l'impatience en prévision des événements. Il en est beaucoup qui ne sortent aucunement de la situation, et qui n'expriment pas sur le champ les sentiments dont l'âme des personnages en scène devrait être agitée. La plupart des stances sont descriptives ; elles ont quel-

que mérite quand les peintures de là nature extérieure présentent des nuances analogues au jeu des sentiments : mais une parfaite convenance sous ce rapport est assez rare. La description est une ressource que les poètes indiens poussent jusqu'à l'abus dans la plupart de leurs œuvres; du moment où elle dépasse la mesure, elle nuit au mouvement général et ne sert qu'à entraver l'action. Dans l'épopée, il est peu de passages descriptifs qui ne consistent dans l'énumération des noms de plantes, d'arbres ou d'animaux en une série de distiques monotones. Dans le drame, les stances sont remplies de composés qui renferment de petits tableaux en un groupe de mots : ce sont des paysages bien réduits, mais qui manquent d'air, comme on le dirait de la peinture. La description aurait besoin de coupes et de points d'arrêt; elle ne présente pas les objets en saillie pour leur donner plus de grâce. Il y a d'énormes richesses entassées dans les tableaux indiens; ils n'ont pas après tout plus de variété et plus d'agrément que les peintures des œuvres classiques, réduites à la faune et à la flore de nos climats tempérés. Si, en lisant les stances dont les drames sont en quelque sorte émaillés, on prête l'oreille à de fréquents effets d'harmonie imitative (1), qu'on se garde de trop vanter cette séduction tout extérieure de l'euphonie sanscrite : la vocalisation donne plus de sonorité aux rhythmes délicatement élaborés par les Kavis; mais, sous ce charme, ont-ils peut-être été détournés d'une inspiration plus grave qui eût appelé des formes plus sévères.

CHAPITRE VIII.

UN MOT SUR L'ART THÉATRAL DANS L'INDE.

Ce fut à la longue que les Hindous découvrirent le moyen de donner à la représentation dramatique plus de consistance et aussi plus d'éclat, en organisant une véritable scène où des acteurs pussent se mouvoir, en les garnissant de décorations adaptées au sujet de la pièce. L'entrepreneur qui se mit au service du poëte fut appelé, dans le principe, *soûtradhara* (nom vulgaire du charpentier); c'était au moins un artisan capable de dresser les tentures et les échafaudages qui pourraient le mieux constituer une enceinte fermée, appropriée à l'entrée, à la marche et à la sortie des personnages (1). Bientôt l'artisan devint le directeur d'une troupe qui était à la disposition du poëte, et peut-être prit-il par lui-même un des premiers rôles : ainsi contribuait-il au succès de l'ouvrage et à l'effet d'un spectacle. Son titre ne serait-il pas interprété dans un sens plus noble : celui qui « tient le fil » (de la pièce)? Cette acception a été proposée. Il n'y avait point cependant de théâtre permanent, et les décors n'étaient pas dressés à l'aide de charpentes solides : tentures, voiles, toiles peintes, autant de pièces mobiles qui n'étaient ajustées que pour la représentation du jour. On parle d'une *sangîta-çâlâ*, ou salle de concert, dans les palais des princes; mais admettrait-on sans preuve qu'on débitait dans une telle salle tous les actes d'un drame?

Contigu à la scène (appelée *ranga, rangabhoûmi*) se trouvait l'appartement destiné au personnel des acteurs, le *népathya*. C'est

(1) Voir l'*Indische Liter. Geschichte* du prof. Weber, 2e édit., p. 293 et p. 323. Sur le *Soûtradhara*, lire l'ouvrage de Windisch cité ci-après, pp. 75-84.

dans ce local que les acteurs revêtaient leurs costumes et se préparaient à remplir leur rôle; quelquefois, sans doute, le même comédien (*naṭa*) paraissait dans des rôles différents. Fort souvent un mot, une phrase, un distique étaient débités par quelque personnage qui n'était pas en vue du public. Quand on lit dans le texte *népathyé* (c'est-à-dire, dans la loge des acteurs), nous devons l'entendre d'un *a-parte,* qui était au même instant récité ou chanté hors de la scène, dans une enceinte adjacente réservée aux apprêts de la toilette (1). Cette chambre inférieure en étendue n'était séparée de la véritable scène que par un grand rideau, *yavanikâ,* qui s'ouvrait pour donner passage aux exécutants.

S'agit-il de décorations, on ne peut oublier que l'emploi de la peinture fut toujours rudimentaire dans l'Inde. Les arts du dessin ne concoururent que très imparfaitement à un certain prestige de l'exécution théâtrale : si on éleva à quelques époques d'immenses monuments d'architecture sous l'inspiration de grands cultes, il ne saurait être question de constructions grandioses ni de vraies sculptures, pour des spectacles improvisés. Les portraits, dont nous parlent plusieurs drames, ne nous font pas croire à l'habileté de peintres décorateurs : on sait combien la vérité fait défaut aux dessins et aux peintures dont se contentent jusqu'aujourd'hui les râdjas les plus civilisés de l'Inde britannique.

On regarderait comme de nul effet les inventions des organisateurs du théâtre indien pour donner un peu de vraisemblance aux mouvements attribués à une action ou à un groupe d'acteurs. Beaucoup de changements sont signalés en paroles, et c'est par gestes seulement que le personnage obéit. Ainsi la chose se passe-t-elle quand il doit monter sur un char ou bien en descendre : il ne fait que simuler le mouvement. Quand les auteurs classiques nous parlent de descentes et d'ascensions dans certaines scènes du théâtre athénien, nous ne nous figurerons rien que de grossier,

(1) Note sur le *népathya, Indische Studien*, B. XIV, p. 225.

sans un commencement d'illusion : la mécanique moderne elle-même, si fière de ses calculs, est heureuse de dissimuler aux feux de la rampe tout ce qu'il reste d'imparfait dans ses procédés. Sur l'espace étroit destiné à une exhibition passagère, il est impossible de croire à la moindre habileté des machinistes hindous. Comme l'a dit un critique contemporain (1), « l'invraisemblance était acceptée comme un principe » On assistait à la chasse fictive d'une gazelle, à la course fictive d'un char attelé à travers les airs ; on se contentait d'exclamations sur la grande distance à laquelle un char était tout à coup emporté.

Quant aux costumes donnés aux acteurs hindous, ils reproduisaient probablement les vêtements de l'époque même où la pièce était jouée. Pour un grand nombre de personnages,le vêtement était aussi simple que celui de la vie ordinaire, sous le brûlant climat de l'Inde. Mais, quand on représenta les histoires héroïques, on couvrit les dieux et les rois du brahmanisme de costumes éclatants et lourds comme ceux dont la conquête musulmane a dû introduire l'usage dans la grande péninsule. Il s'établit une tradition sur le déguisement des acteurs qui représentaient la famille des héros, par exemple Râma et ses frères ; mais il n'y avait aucune prétention de figurer les usages antiques. Du reste nous ne saurions sur ce point faire des remontrances aux Hindous sur leurs anachronismes, quand l'Europe du XVIIe siècle, adoptant les modes françaises, a laissé comparaître dans ses spectacles de cour les héros de l'antiquité classique avec les costumes de marquis et les perruques poudrées dont ils avaient été affublés dans les théâtres de Paris et de Versailles.

Quoiqu'on ait donné de bonnes raisons pour justifier le masque tragique et comique sur la scène athénienne, c'est bien là un exemple des exigences d'un art national qui consacre certains

(1) Edélestand du Méril, *Histoire de la comédie* (Comédie primitive — théâtre asiatique), tome I, 1864, page 219.

procédés dont l'imitation deviendrait absurde. Il faut bien admettre, dans l'Inde et dans les pays de l'extrême Orient, des déguisements dramatiques qui contrarient nos idées sur la convenance et sur le beau ; il faut bien leur concéder, comme à nos aïeux et même à nos contemporains, le divertissement d'un spectacle de marionnettes.

CHAPITRE IX.

LE DRAME INDIEN JUGÉ EN RAPPORT AVEC LES POËMES SANSCRITS DES AGES ANTÉRIEURS, ET COMPARÉ AVEC LA LITTÉRATURE DRAMATIQUE DES PEUPLES ANCIENS ET MODERNES.

Il ne serait plus permis de se méprendre sur la place secondaire qui revient au drame parmi les productions littéraires des anciens Hindous. Il est cependant utile de reconnaître comment s'exerça l'activité poétique de ce peuple dans les siècles antérieurs à son théâtre. Après ce coup d'œil rétrospectif, on comprendra mieux sous quels auspices il inaugurera assez tard le genre dramatique. D'ailleurs, malgré la grande lumière qui s'est faite dans notre siècle sur la civilisation indienne, malgré une affinité primitive qui semble unir les Aryas de l'Inde à ceux de l'Europe, l'esprit européen aura toujours peine à s'assimiler bien des conceptions originales nées dans les pays du Gange et à goûter pleinement les œuvres qu'elles ont inspirées. Selon toute apparence, la critique occidentale n'aura rien à retrancher de ses réserves, à mesure qu'on avancera dans l'exploration de l'Inde ancienne.

Quand on a dépassé la première époque littéraire marquée par la brillante hymnologie du Véda, on aperçoit dans les monuments de la pensée indienne l'empire d'une métaphysique idéaliste et aussi la prédominance d'une profonde mélancolie. L'aspect de la nature tropicale a produit sur l'Indien les deux impressions contraires d'admiration et d'enthousiasme, de crainte et de terreur. Il n'a pas cessé d'être agité par les réminiscences d'une antique déchéance, empreinte sur une foule de ses légendes; il n'a pu se défendre d'un invincible désir d'expiation et, sous le poids de ces idées, il a imaginé des rites multipliés d'invocation à ses divinités

et mis en honneur les pratiques de méditation et de pénitence. Livres liturgiques, traités de religion et de philosophie, poëmes légendaires et didactiques, autant d'écrits à peine lus et analysés dans notre Occident, mais qui tous trahissent les dispositions des races indiennes à considérer la vie sous un jour sombre, et à glorifier l'ascétisme volontaire plus que l'héroïsme humain : dispositions tout à fait contraires à celles des races helléniques avides d'action et de jouissance.

Les Hindous n'ont pas manqué de traditions nationales chantées; mais les brahmanes qui en étaient les rédacteurs et les gardiens ont eu l'habileté de les exposer au point de vue de leur caste. Dans de nombreux royaumes parvenus à une culture florissante, les familles guerrières étaient en possession de la puissance et des honneurs. Cependant les lois, comme nous l'atteste le code de Manou dont les parties anciennes sont antérieures à l'ère chrétienne, étaient toujours imprégnées de la forte discipline créée et maintenue par le sacerdoce brahmanique. En dépit de ces influences morales, le despotisme et l'arbitraire prévalurent trop souvent dans le gouvernement de la plupart des États, et la décadence sociale suivit de près le mépris des anciennes coutumes et le dévergondage des mœurs. Sous ce rapport, il faut faire une part aux anciennes légendes du polythéisme indien et au caractère sensuel de ses fêtes religieuses. Force nous est de nous représenter l'empire que des fables séculaires exerçaient sur les dramaturges d'époques civilisées : ils n'étaient pas libres de remanier des fictions connues, sous peine de les altérer. Aussi sommes-nous plus portés à croire à la fidélité des tableaux où les auteurs de vraies comédies eurent la ressource de copier leur époque.

La langue sanscrite s'était assouplie en plus d'un genre d'écrits depuis la fin de l'âge védique jusqu'à l'avènement de dynasties indigènes qui avaient signalé leur puissance par la fondation de nombreuses villes et l'érection de grands monuments d'architecture. La splendeur de plusieurs capitales favorisait avec les arts

utiles un nouvel essor de la composition poétique. Ce long exercice de l'intelligence ferait bien augurer du succès d'une branche de la poésie aussi intimement liée à l'épopée que le drame semble l'être, et en effet, les premiers drames ont vu le jour, comme nous l'avons montré, quand les aventures les plus célèbres venaient d'être déroulées dans d'immenses récits. Mais ce nouveau genre n'était pas destiné à une complète extension, malgré la richesse de la matière et les ressources de la langue. Le sentiment national ne s'est pas réveillé pour donner à la scène plus de vie et plus d'éclat : il y a là un phénomène qui mérite d'être étudié.

C'est en comparant le drame indien, tel qu'il nous est connu aujourd'hui, au théâtre des peuples anciens et modernes qu'on parviendrait le mieux à se fixer sur sa vraie valeur, et à juger en même temps ce qui lui a manqué pour s'élever plus haut. Mettons en cause tout d'abord le drame grec : c'est plus qu'une opinion, c'est une vérité historique que d'en affirmer la grandeur morale et la beauté supérieure. Issues des solennités éminemment patriotiques du culte de Dionysos, rehaussées par des chœurs d'institution liturgique, la tragédie et la comédie ont atteint leur apogée dans Athènes, au plus beau siècle de la Grèce antique; elles ont remporté leurs triomphes les plus éclatants aux époques de l'année qui amenaient dans l'Attique une foule d'étrangers, et trouvé une haute sanction dans les suffrages du peuple et de ses alliés. Il nous reste des chefs-d'œuvre qui justifient l'admiration de spectateurs intelligents entre tous, aréopage littéraire dans le sens le plus élevé du mot.

Un véritable parallèle entre les deux théâtres serait sans fondement, à cause de leur frappante inégalité. Il ne s'agit ici que d'une seule question, l'influence de la Grèce sur l'Inde. Or, il est trop évident que les fables héroïques de la tragédie grecque et les hardies conceptions de la comédie athénienne n'ont pu être comprises dans l'antiquité même que par des nations hellénisées où l'éducation et les lois avaient répandu le même ordre d'idées et de croyan-

ces : encore est-il vrai que les chœurs, créations du génie athénien, n'avaient plus chez ces nations ni leur sens primitif, ni même leur raison d'être. Il n'est pas moins évident que l'imitation des œuvres de ces deux genres ne pouvait s'imposer directement à des populations asiatiques, quelle que fût l'habileté des acteurs qui les auraient représentées au delà des frontières du monde grec. Quand on se figure ce que pût être l'influence du théâtre hellénique sur la poésie dramatique dans l'Inde, on reconnaît bientôt que cette influence ne fut ni directe, ni profonde. C'est un de ces problèmes que l'on aborde avec peu d'espoir de le résoudre explicitement.

Que la représentation de pièces grecques, jouées dans la Bactriane et dans les royaumes de l'Indus, pendant les campagnes d'Alexandre et sous le gouvernement de ses successeurs, ait produit une vive impression sur quelques cours indiennes, on l'admettrait aisément : encore faut-il restreindre le fait à des localités heureusement situées au nord de la péninsule (1). Mais la chronologie s'oppose à l'hypothèse d'une imitation immédiate de ces pièces dans des idiômes indigènes. Plusieurs siècles se sont écoulés entre la subite prédominance d'idées et de mœurs helléniques, par suite de conquêtes passagères, et la première apparition de drames sanscrits d'une ordonnance régulière. On est donc forcé de descendre de la fin du IVe siècle avant Jésus-Christ jusqu'au second siècle de notre ère et, quand on veut se rendre compte des traces de certains procédés étrangers dans ces drames, on se trouve en présence de diverses conjectures qui ne sont pas toujours faciles à justifier.

Grâce aux routes ouvertes en Asie par le passage des armées et aux relations rendues plus fréquentes par les progrès de la navigation entre les peuples de l'ancien monde, des troupes d'acteurs grecs ont pu exercer librement leur métier dans des contrées voi-

(1) Lassen, *Antiquités indiennes* (en allemand), tome II, pp. 280 suiv., pp. 338-344.

sines de l'Inde ou dans les ports indiens ouverts à des trafiquants qui parlaient ou entendaient la langue commune des Hellènes (1). On y avait tracé des routes commerciales bientôt fréquentées à travers la Babylonie et la Perse; mais il y avait aussi la voie maritime qui conduisait de la mer rouge aux villes florissantes de la côte occidentale de la péninsule indienne (2). Alexandrie était la métropole égyptienne du temps des Ptolémées, et elle l'était restée jusque dans les siècles de l'empire romain (3); mais on ferait moins d'état du séjour passager de quelques Indiens dans cette ville que du contact d'étrangers avec les Hindous sur leur sol. Si l'on se demande quel genre d'ouvrages a été rendu accessible à ces derniers par l'une ou l'autre de ces voies, on désigne à coup sûr les productions de la scène comique appartenant au troisième âge de la comédie attique, ou d'autres œuvres plus récentes calquées sur les pièces de cette époque. Leur attrait assez puissant pour provoquer l'imitation nous est bien prouvé par les copies que Plaute et Térence ont faites en langue latine des œuvres de Ménandre et de ses émules (4) : on ajouterait foi sans trop de difficulté au succès qu'elles ont pu obtenir sous un autre climat et à une grande distance de temps; et en effet, dégagées de fictions mythologiques et même d'allusions historiques, elles n'imposaient de ce chef ni contrainte ni torture à l'imagination de peuples trop éloignés de la Hellade pour avoir reçu aucune empreinte de l'éducation grecque. Nous ne parlerions donc pas d'une véritable imitation comme celle des poëtes romains, mais d'une imitation éloignée qui n'imposait

(1) Voir Reinaud, *Relations polit. et commerc. de l'empire romain avec l'Asie Orientale*, (1863, in-8°), pp. 162-166. Cfr. pp. 269 sq.

(2) Reinaud, *Mémoire sur le périple de la mer Erythrée*, 1864, pp. 42 et suiv., p. 48-51.

(3) Comp. Lassen, *Ind. Alterth.* tome III, pages 56-86.

(4) Sur Ménandre et les poëtes de la comédie nouvelle, on possède deux ingénieuses monographies couronnées en 1853 par l'Académie française, l'une de M. Charles Benoît, aujourd'hui doyen de la Faculté des lettres de Nancy, l'autre de M. Guillaume Guizot, professeur au Collége de France.

ni la reprise des mêmes aventures, ni les règles consacrées par le goût hellénique. Des spectacles grecs ont pu suggérer à des poëtes indiens l'idée d'un genre qu'ils cultiveraient à leur guise, comme ils donnèrent à des habitants des villes indiennes le désir de voir de leurs yeux de pareilles représentations. Des comédiens usant de la langue grecque n'ont-ils pas éveillé chez plusieurs, par la récitation et les gestes, le goût d'un débit scénique, naturel et animé? L'instinct d'imitation est répandu dans toutes les races humaines, et jusque dans les tribus sauvages; mais il a besoin d'être excité et développé par une première initiation, puis par certaine étude, pour conduire à l'action théâtrale, pour donner la vraie notion du drame, pour la faire monter jusqu'à l'art(1). Il est invraisemblable qu'on retrouve jamais l'intrigue de quelque comédie grecque dans les drames sanscrits qui se sont conservés jusqu'à nous (2); mais l'impression produite à diverses reprises par la mimique et le jeu des acteurs grecs a répandu le goût d'exhibitions scéniques dont les anciens danseurs et mimes des villes indiennes n'avaient aucune idée, mais auxquelles des écrivains et des versificateurs habiles ont donné leur concours : le succès fut tel que l'Inde eut à son tour de véritables acteurs.

Une donnée historique qu'on ne peut révoquer en doute, c'est l'antériorité du théâtre grec. Le célèbre archéologue allemand, Charles Ottfried Müller, pouvait se contenter de la brève assertion que « la poésie dramatique de l'Inde appartient à une époque où la civilisation grecque avait déjà été en contact avec celle de l'Inde (3). » L'hypothèse contraire n'a pas été sérieusement défen-

(1) Voir Charles Magnin, Introduction aux *Origines du théâtre moderne* (tome Ier, Paris, Hachette. 1838. — Volume réimprimé en 1868), chap. Ier.

(2) Dans son livre sur l'Inde (vol. III, page 284), M. Wheeler ne voit pas de signes d'un art étranger dans les peintures de la vie indienne que nous donnent les drames.

(3) *Geschichte der griechischen Literatur*, 1842, tome II, page 25, et la traduction de M. Hillebrand : *Histoire de la littérature grecque jusqu'à Alexandre le Grand*, 1861, tome II, 155.

due (1). Lassen a fait une assez longue résistance à l'opinion qui semble aujourd'hui prévaloir, mais il ne lui a pas opposé de grave objection, et même il a fini par ne pas s'en expliquer. C'est M. le prof. Weber qui a insinué à diverses reprises que l'exemple des Grecs a pu fournir à l'Inde la notion d'un art dramatique tel qu'il s'était développé chez eux ; mais il a reconnu en même temps qu'il n'y a pas de lien plus intime (2); il n'a jamais trop affirmé après avoir allégué en passant quelques présomptions relatives au drame (3), mais il a distingué expressement les autres signes de l'influence grecque sur la culture de l'astronomie et d'autres sciences, et a cité à ce propos les termes nombreux qui, transcrits du grec plus ou moins fidèlement, témoignent de véritables emprunts (4). La numismatique, d'autre part, a fourni des preuves surabondantes de ce que les Hindous ont dû aux Grecs dans l'art du monnayage qui était resté dans l'enfance au cœur de l'Asie jusqu'au temps des expéditions helléniques (5).

Plus récemment, un autre indianiste allemand, M. Ernest Windisch, a poursuivi la solution du même problème dans le sens des opinions de M. Weber. Après la lecture qu'il avait faite sur ce sujet au V[e] congrès des Orientalistes tenu à Berlin en septem-

(1) Voir l'*Histoire de la comédie* (période primitive), tome I[r], 1804, pp. 185-186, par Edélestand Duméril, et les articles de controverse de M. Philarète Chasles qui ont passé du *Journal des Débats* dans le volume qu'il publiait en 1865 : *Voyages d'un critique à travers la vie et les livres* (*Orient*), pages 37-41, 405-416.

(2) *Indische Literaturgeschichte*, pp. 192-93, 2[e] édit. 1876, p. 224. « Ein innerer Zusammenhang mit dem griechischen Drama übrigens findet nicht Statt » (traduction de Sadous, p. 327).

(3) Notices réunies dans les *Indische Skizzen* de l'auteur, Berlin 1857 : voir pp. 28 et 32, pp. 84-85.

(4) *Ind. Liter. Gesch.* u. s. w. page 268 sq. — Trad de Sadous, p. 372 et suiv. — Voir aussi le *Mémoire géogr. et histor. sur l'Inde* de Reinaud (1849, in-4°), pp. 33 suiv., p. 336.

(5) Voir le tome 1[er] des *Essays on indian antiquities*, publiés après la mort de James Prinsep par M. Edward Thomas (Londres, 1858).

bre 1881, on lui avait opposé des doutes et des objections. Aujourd'hui la démonstration de sa thèse nous est complètement connue (1) : « J'avoue, dit-il, qu'il est bien des choses prises en détail qui prouvent peu ; mais, dans l'ensemble, l'affinité est tellement grande que nous devons reconnaître, ou bien un cas surprenant d'harmonie préétablie, ou bien l'influence grecque dans le drame indien. » Le savant professeur de Leipzig a relevé beaucoup d'analogies assurément curieuses, et il a mis d'ordinaire la précision désirable dans ses rapprochements. Cependant plusieurs n'y veulent pas voir des arguments péremptoires (2) : au moins y trouvons nous la confirmation de plusieurs des conjectures exposées ci-dessus à propos des relations des Grecs avec l'Orient. La tragédie grecque n'est pas en cause : reste à savoir en quelle mesure la comédie s'est emparée des esprits dans les provinces occidentales de l'Inde.

Si spécieuses que soient les affinités signalées, n'est-il pas permis de croire à des inventions qui se présentent chez plus d'un peuple au berceau d'un art dramatique? Ainsi la division d'un drame indien en *ankas* analogues aux actes des pièces grecques et latines ne serait pas nécessairement l'objet d'une imitation : sous plus d'un climat, elle se présenterait d'elle-même aux auteurs d'un poème fournissant le fond d'un long spectacle. Ainsi concèderait-on l'invention des prologues à d'autres qu'aux poëtes grecs. Ainsi encore la reconnaissance, comme élément dramatique, et de même les signes de reconnaissance tels que des bagues et des

(1) La communication intitulée : « l'influence grecque dans le drame indien » a paru dans les *Verhandlungen des fünften internationalen Orientalisten Congresses* (IIte Th., *Abhandlungen und Vorträge*, Berlin, Asher, 1882, pages 3-106).

(2) Dans sa lecture sur « les origines du théâtre indien, » M. Emile Senart de l'Institut a voulu défendre certaine originalité du drame sanscrit (Séance générale de la Société asiatique, juillet 1882, VIIe série, tome XX, p. 6). Mais il entend compléter son mémoire avant de le livrer à l'impression.

portraits, ont pu être librement imaginés par les auteurs de plus d'un théâtre.

Malgré les ingénieuses inductions de M. Windisch, ce n'est pas, ce nous semble, une question tranchée du premier coup que la ressemblance du *vidoûchaka* et du *vita* avec certains rôles de la comédie grecque. Le *vita* n'est pas exactement l'équivalent du parasite ; au moins serait-il un commensal. C'est avant tout l'homme élégant, raffiné, sorte de *dilettante* qui tient du flatteur et qui a tous les profits de l'emploi. Quant au rôle de *vidoûchaka*, serait-il vraiment calqué sur celui des esclaves retors dont les comiques grecs ont toujours fait des figures vivantes ? Il est serviteur officieux, gai jusqu'à la bouffonnerie, comme nous l'avons dépeint (chap. VII). C'est le confident d'un grand personnage, et il devient « raisonneur » par situation. Mais il est brahmane, par conséquent homme de caste : ce n'est pas sans une pointe d'ironie qu'il conserve et qu'il revendique même ce titre dans l'intrigue. Des bassesses et même des roueries lui sont attribuées sans façon par le divertissement de l'assistance ; le plus souvent il est pauvre, et voilà pourquoi on lui pardonne certaines platitudes et l'audace de ses *lazzi*. On a beau dire que ce brahmane discoureur n'est pas consulté sur toutes choses, ni sur les guerres, ni sur la politique ; mais qu'il l'est surtout, dans des incidents légers, d'ordinaire sur des intrigues d'amour. On ne voit guère pourquoi les Hindous auraient choisi un brahmane pour lui prêter les qualités saillantes des esclaves de la comédie classique. Nous préférerions rester dans l'hypothèse de l'influence indirecte d'un spectacle grec sur des auditeurs indiens dont le suffrage a forcé des poëtes de leur nation à modifier quelques rôles pour donner plus d'animation à des anecdotes dramatisées.

Il y a bien un indice particulier d'imitation dans le nom donné à la toile, au rideau qui restait suspendu au fond de la scène, mais qui s'ouvrait pour donner passage à l'acteur entrant dans le *ranga*, ou bien se retirant dans le *népathya*, appartement réservé au

personnel de la troupe : *Yavanikâ*, c'est-à-dire la « grecque, » c'est à la lettre la pièce d'étoffe tendue, comme l'avaient pu faire des comédiens grecs, pour cacher leurs préparatifs et leurs mouvements aux spectateurs. Ce rideau est bien désigné dans une sentence de Bhartrihari (1), où l'homme, près de mourir, est comparé à l'acteur qui a pris différents rôles, mais qui, à la fin de la pièce, le corps couvert de rides, traverse le rideau menant à la demeure de Yama » (*viçati Yama-dhânî-yavanikâm*). Le terme dérive évidemment du nom de *Yavanas* sous lequel les Hindous ont désigné les Grecs et ensuite les modes et usages que ceux-ci avaient importés en Asie. Seulement, si on lit le seul mot de *Yavanî*, « femme grecque, » dans une pièce indienne, il ne faudrait pas croire à quelque copie d'une œuvre grecque, ce dont il n'y pas d'exemple, ni d'autre part à la présence d'une véritable *Yavanî*. De jeunes femmes composaient la garde des princes indiens dans des temps postérieurs à Alexandre, et elles étaient même chargées du soin de leurs armes. Ces *Yavanîs* furent envoyées en présent à des rois de l'Inde par des chefs étrangers; mais ce furent aussi des femmes venant de divers pays situés au nord de l'Inde et non-seulement des royaumes grecs, comme il en fut aux premiers temps de la domination grecque dans les pays de l'Indus (2).

Selon toute apparence, le théâtre indien, quand il eut obtenu ses meilleurs succès, n'attira pas sur le champ l'attention des peuples de l'extrême Orient chez qui le goût des spectacles s'était à peine éveillé. Vers l'an 500 de l'ère chrétienne, les grandes îles du Sud-Est avaient reçu de l'Inde leur civilisation : Java et Bali avaient accueilli presque simultanément les rites du Brahmanisme et les institutions du Bouddhisme, et leurs idiômes s'étaient enrichis au contact de langues littéraires d'ancienne culture (3). Mais il est à

(1) Livre III[e] des *Centuries*, sent. 51, éd. P. Bohlen, Berlin, 1833, p. 62, p. 118 et p. 127.

(2) Voir Weber, Introduction à sa traduction du *Mâlavikâgnimitra*, page XLVII, et ses *Vorlesungen*, 2[e] édit. p. 269, note.

(3) Lassen, *Ind. Alterth.*, tome IV, pp. 460 suiv., pp. 524 suiv.

présumer que les migrations indiennes, parties des côtes orientales de la péninsule, n'ont pas importé là les drames composés dans les provinces occidentales (1) : les Védas, les épopées et d'autres productions sanscrites sont entrés dans l'éducation des tribus malayes. C'est de ces sources étrangères que les indigènes tirèrent la matière de jeux scéniques à leur portée, où des acteurs d'ordinaire masqués (*topeng*) représentaient des héros insulaires et des héros indiens (2). Une des langues de l'archipel, le Kawi, a servi à la composition du *Brata Youdha* qui résume l'action de la Bhâratide sanscrite; c'est un sûr indice du profit qu'on tira de l'imitation des modèles (3). Cependant les Javanais se plurent dans un autre divertissement, les rôles muets de marionnettes (4) : les *Wayangs* ou ombres théâtrales, pantins en cuir et en bois, peints et dorés, firent concurrence aux grands spectacles; mais ils admirent des personnages, tels qu'Ardjouna et Râma, qui avaient figuré sur la scène indienne et qui ont trouvé au loin un regain de popularité par la traduction d'anciens récits épiques.

Bien plus loin de la terre sacrée du Brahmanisme, la Chine qui n'eut que fort tard une littérature dramatique, l'inaugura à l'exemple de l'Inde. C'est la conviction que le Dr Steinthal énonçait en 1866 dans un cours fait à Berlin sur l'histoire générale de la poésie (5). «Les Hindous n'avaient pas de drame avant que sous l'influence grecque se développât à la cour de plusieurs de leurs

(1) Weber, *Vorlesungen*, u. s. w. pp. 224-225.

(2) Voir l'*Indian Archipelago* de Crawfurd, London, 1820, vol. I, pp. 121-130, et la *Description de Java et d'autres îles de l'archipel*, d'après Crawfurd et Raffles, par Marchal, (Bruxelles, 1824, in-4°), pages 283-285.

(3) Voir Dulaurier, *Mémoires et rapports relatifs aux cours des langues malaye et javanaise*, etc. Paris 1843, pp. 31 et suiv., pp. 45-46, et Louis de Backer, l'*Archipel indien*, ib., 1874, pages 204-208.

(4) V. l'ouvrage cité de Crawfurd, I, pp. 129-130, et la planche 23 de la *Description de Java*, représentant quelques *Wayangs*.

(5) Leçon traduite dans la *Revue des cours littéraires*, IIIe année (1865-1866), Paris, Baillière, page 694.

rois une littérature dramatique. Les Chinois ont un drame; mais l'idée de ce genre leur vient de l'Inde, c'est-à-dire d'Athènes. » Les dates s'accordent pour élever cette assertion au-dessus d'une simple opinion. Car les meilleurs ouvrages du théâtre indien avaient vu le jour, quand la Chine connut des représentations scéniques : le premier ouvrage du genre remonterait à l'an 720 de J.-C. Il n'est pas besoin d'insister sur l'imitation, quand on est aussi bien renseigné sur la priorité en faveur de l'Inde. D'après le tableau tracé par M. Bazin (1), en tête d'un choix de pièces traduites, les Chinois ont suivi les mêmes errements qui existent dans les pièces indiennes. La prose alterne avec les vers; mais la poésie est d'une interprétation autrement difficile, parce qu'elle a une langue distincte de la prose qui a sa construction, ses locutions propres et son vocabulaire particulier (2). Dans les pièces chinoises figurent des personnages tirés de la mythologie, de la fable et de l'histoire; cependant, il en est aussi de fictifs, créés par l'imagination des auteurs. Les Chinois ont fait usage de prologues, et ils n'ont pas tardé à animer le récit par des dialogues, à donner du mouvement à l'action. Ils n'ont pas notablement perfectionné l'aménagement de leur théâtre qui était une construction en bambous, improvisée et peu durable, avec un toit fort léger couvert de nattes. Patients et industrieux, les Chinois eussent sans doute, sous un climat plus tempéré, donné plus d'ampleur aux bâtiments de la scène, si des plans d'autre dimension leur avaient été fournis par l'exemple des Hindous. Mais, en Chine, le nombre des pièces de théâtre dut être plus considérable : la petite comédie de mœurs y fut cultivée avec plus de succès que dans l'Inde, et elle y resta originale.

(1) *Théâtre chinois ou choix de pièces de théâtre composées sous les empereurs mongols*, Paris, 1838, 1 volume in-8°. Introduction, pp. VII-XII. pp. XXIX-XLIII. — Edélestand du Méril n'a pas été plus décisif sur les dates, quand il consacrait plus tard un chapitre à la comédie chinoise dans son histoire de la *Comédie primitive* (tome I, pp. 120-172).

(2) Stanislas Julien, l'*Histoire du cercle de craie*, drame en prose et en vers, traduit du chinois (Londres 1832). Préface, pp. X-XII.

Une si lointaine excursion ne nous empêche pas de revenir aux œuvres de la littérature occidentale, où nous chercherons d'utiles comparaisons. Les ébauches de drames en plusieurs langues pourraient être citées en témoignage ; mais nous saisissons de préférence un rapprochement qui ne dépasse pas le XVIe siècle italien ; nous l'empruntons au baron d'Eckstein qui a esquissé naguère si finement la marche des études sanscrites : « La plupart des drames indiens appartiennent, disait-il (1), au genre du *stilo culto*. Ce sont des tragédies ou des tragicomédies qui se jouent à la cour des princes et devant un public d'élite. Il en résulte qu'il faudrait les ranger dans la catégorie des pièces de théâtre qui se jouaient à la cour des Ptolémées et aussi des représentations de Ménandre et des auteurs de la comédie nouvelle à Athènes. Ces représentations ne sont plus des fêtes religieuses, ni des fêtes nationales, venues, comme autrefois, à la suite des fêtes religieuses. C'est la peinture de la cour des princes, comme à Rome et à Ferrare, du temps où l'on représentait les comédies du cardinal Bibiena, ou encore le *Pastor fido* de Guarini et l'*Aminta* du Tasse. »

Quand nous abordons les œuvres de la grande scène européenne, nous n'avons pas besoin de leur donner une égale attention dans ces dernières recherches qui complètent notre tâche. Les drames plutôt classiques, fondés en grande partie sur l'imitation des Grecs, n'ont pas autant d'importance à ce point de vue que les drames romantiques, composés avec indépendance, sans acception de modèles, sans préférence d'une tradition littéraire, chez plusieurs nations modernes. La distinction entre la poésie classique et la poésie romantique date à peine d'un siècle, et elle a fait son chemin dans plusieurs écoles de critique, après avoir été formulée dans des leçons célèbres de Guillaume de Schlegel (2) : nous la

(1) Article sur le *Mâlavikâgnimitra* (*Correspondant*, tome XXXIX, 1856, page 365).

(2) *Cours de littérature dramatique* (fait à Vienne en 1808), traduit par Madame de Saussure en 1814 et publié sous le contrôle de l'auteur. Voir

reprenons avec Wilson pour rapprocher de préférence le drame indien des chefs-d'œuvre du théâtre espagnol, anglais et allemand.

Une ressemblance générale des pièces indiennes avec les drames romantiques, c'est l'absence des lois d'unité telles qu'elles ont été consacrées dans les modèles grecs. Quoi qu'on ait à objecter sur chacune de ces lois, il est de fait qu'elles ont assuré la perfection à de vrais chefs-d'œuvre (1), et, en tentant de les définir, Aristote n'en a pas fait des règles absolues et strictes comme celles que la scène française avait admises sur son autorité (2). Les auteurs des *Nâtacas* n'ont eu aucun souci des unités de temps et de lieu. Plusieurs années s'écoulent d'un acte à un autre et, dans le cours d'un même acte, la scène est transportée dans divers endroits d'une ville, d'un palais, d'un jardin ou d'une forêt. Il ne s'agit pas d'une journée pour y renfermer toute l'action; les intervalles des scènes et des intermèdes ne sont pas toujours calculés selon la simple vraisemblance.

Il n'y a pas moins d'indépendance et de liberté dans le choix et dans le nombre des personnages concourant à l'action. Le dialogue n'est pas limité à trois acteurs principaux; il se poursuit entre de nombreux personnages qui font part des moindres incidents un peu à l'aventure. Les poëtes indiens ont réussi quelquefois à produire une heureuse complication de passions et d'intérêts; on se garderait bien cependant de comparer leur art avec celui des maîtres du théâtre moderne, Shakespear, Calderon, Schiller, par exemple, qui ont une puissance infiniment supérieure de raisonnement et de persuasion, d'entraînement et d'émotion. Dans le choix des moyens, les poètes indiens manquent de mesure et de sobriété; ils multiplient les apparitions et les prodiges au degré où ils sont

la première leçon sur la distinction même des deux poésies, et les leçons 13me à 17me consacrées aux théâtres romantiques.

(1) Voir Chaignet, *La tragédie grecque*, 1877, page 165 et suiv.

(2) G. de Schlegel, Xe leçon de son *Cours de littérature dramatique*.

à peine tolérés dans nos opéras ou dans des spectacles qui sacrifient beaucoup au plaisir des yeux ou des oreilles ; ils prodiguent les descriptions, même dans les parties lyriques de l'ouvrage, là où ils eussent pu rendre soit au sentiment, soit à la passion, ce qui leur avait manqué dans les rôles dialogués.

L'amour est la passion dominante dans le plus grand nombre des pièces indiennes, et il ne manque pour ainsi dire à aucune d'elles : on sait que les anciens maîtres de la scène grecque ont pu se passer de peintures amoureuses, qui ont apparu dans Euripide, et qui ont prévalu seulement dans Ménandre et dans les poëtes de la comédie nouvelle (1). La peinture de l'amour a grande place dans les poésies et les contes de notre moyen âge, ainsi que dans la plupart des drames romantiques qui ont fait époque chez les grandes nations de l'Europe. C'est un trait de ressemblance qui ne peut être oublié, quand on cherche à si grande distance des analogies dans les procédés de la composition dramatique.

La place du drame indien dans l'histoire générale du théâtre est subordonnée à celle que le suffrage des siècles a déjà assurée aux créations du génie grec et que l'accord de nations rivales promet aux grandes conceptions de l'esprit moderne. Cependant ses œuvres ne peuvent être ravalées complètement en raison des défauts que la comparaison des littératures nous a fait clairement apercevoir. Il est un double excès dont il est juste de se garder également. Vanter l'élévation constante, la puissance de création, la beauté du naturel dans les productions du drame hindou, ce serait un comble : il est plus facile de rester dans le vrai aujourd'hui qu'à l'époque où la seule *Sakountalâ* était publiée et traduite. Mais, d'autre part, il y aurait une préjudiciable erreur à dénigrer

(1) Anaxandride, poëte de la comédie moyenne, aurait le premier introduit dans ses pièces des histoires d'amour et de séduction ; mais c'est la comédie nouvelle qui a fait de l'amour le pivot de la poésie dramatique (Ch. Ottfried Müller, *Histoire de la littérature grecque*, trad. française de Hillebrand, tome II, 1865, page 452, pp. 458-469).

cette branche de littérature étrangère comme ne répondant aucunement à l'attente du public qui a suivi de confiance les progrès rapides de l'indianisme. La poésie sanscrite ne livre pas au lecteur occidental tous ses charmes sans une étude très laborieuse; au moins ouvre-t-elle devant lui des éclaircies dans les épaisses forêts de la nature et de la civilisation indiennes.

Monier Williams, qui défend l'origine indépendante du drame en Grèce et dans l'Inde (1), mais sans nier qu'il y ait eu échange d'idées dans la suite des temps, fait en ces termes la part de l'Inde : « Le drame hindou, quoi qu'il ait en commun avec les représenta- » tions d'autres peuples, a un caractère tout à fait distinct d'origi- » nalité, qui lui garantit un très grand intérêt. »

Il est bien vrai que les Hindous ont partagé l'aptitude des nations aryennes à la culture de l'art dramatique, tandis qu'elle n'a pas été départie aux peuples sémitiques; ainsi manque-t-elle à la poésie arabe qui s'est implantée sous des climats divers et s'est développée en liberté au sortir du désert. Mais, comme nous l'avons établi suffisamment, les Hindous n'ont pas atteint la supériorité que les Hellènes revendiquent sans conteste dans le monde antique.

Pour donner la clef du problème, il est plausible d'en revenir à une tendance prédominante chez les Hindous à l'aurore de leur civilisation éclose dans une vaste région enfermée dans des barrières naturelles, depuis l'Himâlaya jusqu'au Vindhya. L'idéalisme a prévalu de bonne heure dans les conceptions religieuses empreintes de principes panthéistiques, et il a régné ensuite chez eux aussi bien dans la vie morale que dans la vie intellectuelle; il a diminué, paralysé, obscurci l'intelligence de la vérité humaine. Or, les actes de la liberté humaine ont besoin d'être pris dans leur réalité, pour être traduits sur une scène avec leur effet vivant, avec leur force dramatique, avec leur pouvoir d'émotion. Si le drame

(1) « Deux contrées, dit-il, qui ont donné le jour, chacune à part et indépendamment, à l'épopée, à la grammaire, à la philosophie et à la logique. » *Indian Wisdom*, page 464.

n'a pas ses racines dans le passé d'un peuple, il n'agira point puissamment sur les âmes, et ne laissera pas une empreinte profonde dans les cœurs. Les personnages de la légende hindoue, créations de l'esprit national, devraient eux-mêmes avoir plus de consistance pour concourir efficacement à une action dramatique; mais ils participent au caractère vague de la mythologie; ils ne fournissent au drame, comme à l'épopée, que des figures pâles et en quelque sorte vaporeuses : celles qui sont le mieux tracées offrent encore des contours indécis.

Le fait est vrai pour les figures de la tradition chantée qui deviendraient les héros de pièces tirées de l'épopée; or, ils y interviennent sans initiative et sans éclat; ils n'y conservent pas la haute stature qu'on découvrirait en eux dans quelques antiques chansons de geste, amalgamées avec tant de mythes bizarres dans le labyrinthe des récits épiques. On le dirait de deux héros des œuvres de Câlidâsa, Douchmanta et Pouroûravas; on le dirait aussi du jeune et malheureux Râma, favori des dieux toujours magnanime, mais sans résolution, sans revanche, sans force de résistance. On admire davantage les rôles de femmes dans les mêmes poésies : Sakountalâ, Draupadî, Sîtâ sont admirables de sentiment, et elles personnifient l'amour, le dévouement, la fidélité, quand même la fiction les représente comme protégées par des divinités qui changent instantanément pour elles le cours des choses.

Il exista de ce chef un vice si profond dans l'éducation de l'esprit chez les Hindous qu'ils perdirent le sentiment de la réalité au point de ne pas comprendre l'histoire et de ne pas savoir l'écrire. Le phénomène a frappé nécessairement le savant Lassen qui avait porté un regard investigateur sur toutes les sources relatives aux annales de l'Inde antique : dans un travail de longue haleine, il a reconnu que l'esprit scientifique a manqué aux Hindous parce qu'ils n'ont pas observé, et que la vérité historique leur a échappé à cause de leur mépris pour la réalité des choses et pour le calcul

des temps (1). Le savoir et la sagacité des autres indianistes qui ont poursuivi après Lassen l'exploration de l'Inde : Max Müller, Weber, Benfey, Roth, etc. ne l'ont pas révoqué en doute. C'est une bien redoutable censure tombant sur une grande race séculaire, ayant vécu indépendante des autres rameaux de la souche aryenne qui se sont répandus d'Asie en Europe, et qui ont été partout les promoteurs de la civilisation et de la science.

Un philosophe qui a compris dans ses vastes lectures tous les documents éclairant pour nous la vie originale des Hindous, M. Barthélemy Saint-Hilaire n'a pu s'empêcher de stigmatiser les défauts de l'esprit indien et en particulier l'absence de facultés d'observation qui s'exercent sur l'homme et son histoire, comme sur le monde et la nature (2). Il a relevé ce fait étrange que l'Inde n'a produit aucun monument historique : ce ne sont pas seulement les Brahmanes qui n'ont pas fait d'histoire, parce que le régime des castes s'oppose à tout développement social, et parce que la tradition absorbe pour eux les choses humaines dans l'élément divin : les Bouddhistes eux-mêmes ne sont pas devenus historiens, parce que s'ils ont connu et admis les faits, ils ne les ont pas coordonnés et jugés. On en vient à penser que « la manière dont l'Inde a tenté d'écrire l'histoire équivaut à une incapacité absolue ». Qu'on examine ce que les Hindous ont mis de force intellectuelle dans leurs livres religieux à commencer par les Védas, ou dans leurs traités scientifiques comme ceux qui ont consacré le système grammatical complet et profond qui leur est propre, on est d'autant plus étonné de l'absence de l'histoire dans un cercle de travaux aussi variés et aussi vastes. L'homme a disparu plus encore que la nature dans

(1) *Indische Alterthumskunde*, tome II, pp. 1-48, et passim. — Ibid., tome III, doctrines des Brahmanes et des Bouddhistes. — Ibid., tome IV, la religion et les sectes.

(2) Dans de savants articles consacrés aux *Antiquités indiennes* de Lassen dans le *Journal des Savants* (1861-1862) ; et dans d'autres morceaux du même recueil.

l'idéalisme indien : préoccupés de l'infini, les penseurs de l'Inde ne se sont pas fait une juste notion du temps. « Le monde brahmanique est resté aveugle devant le grand spectacle de la nature et de l'humanité, et il n'a rien compris ni à l'une ni à l'autre. »

Une partie de ces considérations s'appliquerait, nous semble-t-il, à l'histoire et à la critique du drame indien. Car, si le drame doit être pris dans la vie humaine, s'il doit représenter l'homme tout entier, le poëte court risque de s'égarer, de fausser son œuvre, de paralyser l'action qu'il a en vue de retracer, du moment où il méconnaît la vraie condition de l'humanité. Il y est exposé infailliblement s'il adhère à tout système religieux ou philosophique qui mène fatalement à l'idéalisme. Or, les croyances indiennes portaient atteinte à la vraie notion de la liberté humaine, au sentiment de la personnalité : de ce nombre était cette foi à la transmigration des âmes, qui diminuait la responsabilité, et qui ravalait l'homme en l'assimilant aux espèces animales; on le dirait aussi de ces dogmes découlant de la même erreur fondamentale du panthéisme, l'absorption des âmes en Brahma, ou leur extinction individuelle dans le Nirvana bouddhique. Dans les drames que nous avons nommés héroïques, les traces de ces doctrines sont à la surface; dans ceux qui sont plutôt des comédies tirées de la vie ordinaire, on n'aperçoit pas moins les préjugés qui avaient passé des écoles et des sectes dans tous les rangs de la société.

PHILOSOPHIE INDIENNE.

COUP D'OEIL SUR LA PHILOSOPHIE VÉDANTA.

Le grand système de la philosophie orthodoxe des Hindous, le Védânta, dont le nom même affirme l'étroite connexion avec leurs livres sacrés du nom de Védas, n'est pas encore à l'heure qu'il est, connu en Europe dans l'ensemble des sources. Des productions de cette philosophie, quelques-unes ont été admirablement analysées, la plupart simplement indiquées par Colebrooke dans son Mémoire sur le Védânta; mais elles ne peuvent prétendre à une haute antiquité. Au moins existe-t-il des travaux supérieurs d'exégèse qui, composés au milieu de notre moyen âge par Çankara âchârya, ont mis en valeur les principes essentiels de la doctrine; en outre il nous est venu de la même époque, et de la main du même auteur, un poëme didactique qui résume les thèses fondamentales de l'école.

Ce poëme, intitulé Atmabodha, ou « la Connaissance de l'Esprit, » nous a paru digne d'une nouvelle traduction après celle de Taylor, sur laquelle est calquée la version française de M. G. Pauthier (1) : car c'est peut-être l'ouvrage indigène qui a popularisé avec autant de fidélité que de clarté une philosophie véritablement célèbre. En remplissant cette tâche, nous nous sommes préoccupé des transformations que le Védânta a dû subir dans le cours des siècles : c'est pourquoi nous avons fait précéder le poëme de considérations sur les origines de la doctrine qu'il représente, et sur les vicissitudes de cette doctrine après l'époque à laquelle on le reporte.

(1) Voir le premier appendice aux *Essais sur la philosophie des Hindous*. par M. H. T. Colebrooke, traduits de l'anglais, etc. p. 266-276 (Paris 1833). La version anglaise de Taylor date de 1812.

Nous montrerons le rôle que Çankara a rempli comme interprète de cette grande doctrine philosophique et théologique, au VIIe et au VIIIe siècle de notre ère, en même temps qu'il a restauré les religions brahmaniques et relevé l'ascendant de la caste sacerdotale. Pour mieux affirmer l'importance des écrits et de l'enseignement de Çankara (1), nous jetterons un coup d'œil sur les productions des siècles suivants qui témoignent de leur longue influence, ainsi que sur celles des temps postérieurs qui s'éloignent de leur esprit. Nous irons même jusqu'à invoquer à cet effet la renaissance littéraire dont a joui le Védânta, au midi comme au nord de l'Inde, dans des œuvres poétiques en langue tamoule et en d'autres idiomes populaires.

Enfin nous placerons à la fin de l'introduction les renseignements nécessaires sur le texte de l'*Atmabodha* que nous avons pris pour base de notre traduction, sur les manuscrits que nous avons consultés et mis en rapport avec les éditions imprimées ou lithographiées de ce petit ouvrage, ainsi que sur le commentaire sanscrit anonyme dont nous nous sommes aidé et dont nous avons reproduit des extraits dans une analyse suivie des stances du poëme (2).

Louvain, 13 juin 1865.

§ I.

LE VÉDANTA DEPUIS L'ANTIQUITÉ VÉDIQUE JUSQU'A L'ÉPOQUE DE ÇANKARA ACHARYA.

Si la composition des écritures védiques remonte jusqu'au berceau de la civilisation des Aryas, on induirait avec vraisemblance que les systèmes de philosophie qui s'y rattachent et qui en invoquent l'autorité sont de beaucoup les plus anciens : en fait, toutefois, leur formation et leur développement se présentent sous un tout autre aspect. Des deux branches réputées orthodoxes de la science et de la spéculation indienne, la plus importante n'a pris sa pleine extension que quand elle fut un moyen de lutte contre les systèmes de philosophie indépendante; or l'antagonisme éclata seulement lorsque ceux-ci eurent ruiné les bases de l'édifice social fondé sur la révélation des

(1) Le D[r] Frédéric-Hugo Windischmann en a le premier fait l'histoire en Europe : SANCARA *sive de theologumenis Vedanticorum* (Bonnæ, 1833, in-8°).
(2) *Journal asiatique*, VI[e] série, Janvier 1866, pp. 5-96.

Védas et sur l'autorité du sacerdoce brahmanique. Depuis Colebrooke jusqu'aux derniers historiens de la philosophie indienne, dont quelques-uns sont des savants indigènes, il ne s'est produit qu'une seule opinion sur l'ordre chronologique des *Darçanas* ou systèmes de philosophie au nombre de six; tous considèrent le Védânta, en tant que doctrine développée, discutée, faisant école, comme le plus récent des grands systèmes.

Philosophie spéculative par essence, le Védânta fut en germe, dirait-on, dans tous les travaux qui suivirent la rédaction écrite des Védas, surtout dans ceux qui dépassèrent leur interprétation littérale. Vint le moment où l'on essaya de formuler une cosmogonie et une théogonie ayant leurs racines dans les Ecritures, où l'on tenta de réduire en théorie les opinions reçues sur le monde, sur l'âme et la destinée humaine, de les compléter par une démonstration : dès lors, selon toute apparence, se produisit un idéalisme panthéistique identique au fond à celui qu'a consacré le système élaboré beaucoup plus tard et désormais connu sous la dénomination de *Védânta*. Il se forma de bonne heure un mot abstrait pour désigner le travail de la pensée philosophique, *Mîmânsâ*, « désir de connaître; » c'est qu'en effet la recherche, la spéculation tenait une très grande place dans les entretiens des différentes écoles de brahmanes.

Bientôt on distingua entre la spéculation plutôt pratique qui traitait de l'accomplissement des actes recommandés par le Véda, et la véritable spéculation philosophique qui touchait aux plus hauts problèmes de métaphysique et de théologie. L'une fut appelée *Karma-Mîmânsâ* ou « Mîmânsâ des œuvres, » c'est-à-dire des devoirs religieux d'un ordre élevé et aussi des plus minces prescriptions devant assurer au croyant des mérites dans cette vie et au delà; la seconde fut appelée *Brahma-Mîmânsâ* « investigation de Brahma, » c'est-à-dire « de la science divine » : en d'autres termes, la théologie contemplative et mystique (1). Cette partie supérieure du savoir brahmanique ne cessa pas d'être cultivée, tandis que les études auxiliaires de l'interprétation des Védas étaient portées par un lent travail à leur dernier terme; telle fut l'origine de six branches de l'exégèse védique que M. Max

(1) Pour cette distinction, voir les Mémoires de Colebrooke sur les deux *Mîmâñsas*, dans le volume cité de M. Pauthier, et l'ouvrage de M. Windischmann père : *die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, IV[e] part. p. 1750-1752.

Müller a décrites avec tant de détails dans son livre capital sur la plus ancienne littérature de l'Inde (1); elles furent l'objet des traités nommés *Védângas* ou « membres du Véda » dans un sens restreint: grammaire, prononciation, prosodie et métrique, exégèse, rituel, astronomie (*Vyâkarana*, *çikshâ*, *chhandas*, *nirukta*, *kalpa*, *djyotisha*).

Le Védânta est ancien en tant que formule de l'idéalisme; il apparut aussitôt que, la conquête du nord de la Péninsule étant terminée, la race des Aryas étant maîtresse de toute la vallée du Gange, les brahmanes engagèrent la lutte pour établir leur prépondérance sur les rois et les guerriers. On était encore fort loin d'une théorie semblable à celle qui fut élaborée par Bàdarâyana dans un célèbre recueil de Sùtras; mais ce n'en était pas moins une doctrine aboutissant à l'idée fondamentale du Védânta, l'idée de Brahma comme de l'Esprit absolu, de l'Être pur. Si l'on ne peut prétendre, en remontant aussi haut, à des définitions exactes, du moins est-on en possession d'inductions fournies à la fois par la langue et par divers monuments littéraires. Ainsi acquiert-on la conviction que la spéculation d'où sortira un jour le Védânta avait ses racines dans les croyances nationales du peuple dominateur, et qu'elle fut l'objet d'un enseignement traditionnel.

Le nom de *Védânta*, signifiant « fin, conclusion du Véda, » était entendu, dans le principe et par le plus grand nombre, d'une haute science, dernier but de toute recherche, de tout effort de l'esprit. C'est en ce sens qu'il est usité dans le code de Manou, dont la première rédaction remonterait au v[e] siècle avant Jésus-Christ : le Védânta. c'est la doctrine que doit connaître et approfondir celui qui aspire au quatrième degré de la vie religieuse (2), qui veut être *sannyasi* ou ascète accompli.

Les rédacteurs du Mânava-dharma-çâstra semblent avoir employé le mot *Védânta* dans une acception antique, plus large que la désignation d'un grand système philosophique. Comme il ressort des investigations spéciales d'un indianiste allemand (3), ce mot aurait indiqué.

(1) *A History of ancient sanskrit Literature*. London, 1859, 2[e] édit. 1861, in-8°. (*The six Vedangas*, p. 108-215 de la première édition).

(2) *Lois de Manou*, traduites par A. Loiseleur-Deslongchamps, l. II, d. 160, et l. VI, d. 83 et 94.

(3) D[r] Fr. Johæntgen, *Über das Gesetzbuch des Manu. Eine philosophisch-litteraturhistorische Studie* (Berlin 1863, p. 70-77, 80-82, 102-104).

au pluriel comme au singulier, la littérature théologique dans son ensemble. Çankara l'a entendu de cette façon dans son interprétation de passages importants des *Brahma-Sûtras* (1), et on ne serait pas autorisé par les gloses de Koulloûka Bhatta sur Manou à le restreindre, pour les temps anciens, à la seule collection des Oupanischads. Il est bien vrai que, dans la suite des temps, les défenseurs du système védânta se sont référés avec un respect tout particulier au témoignage des Oupanischads comme à celui de sources de la plus grande autorité; mais d'autres sectes, moins fidèles à l'esprit de la révélation védique, ont élevé aussi la prétention d'invoquer ces mêmes monuments dans toute espèce de questions. Il reste au moins avéré, quand même on n'appliquerait pas le nom de Védânta aux seuls Oupanischads, qu'il convenait éminemment à ces méditations philosophiques, pénétrées de l'esprit religieux propre aux anciens Aryas, comme il respire dans leurs hymnes et chants liturgiques; la langue et le style attestent, aussi bien que les pensées, l'âge vraiment ancien de ces ouvrages que les lois et les coutumes ont toujours recommandés à la vénération des Hindous (2).

Si l'on comprend sous la dénomination de *Védânta* tout un ordre de conceptions métaphysiques et religieuses, antérieures à la formation de l'école proprement dite, on attribuerait dans la même période au nom de *Védângas* un sens plus étendu que celui des six sciences auxiliaires, ainsi appelées dans le répertoire des écrits brahmaniques. D'après un passage remarquable du code de Manou (3), le terme de *Védângas* embrassait primitivement tous les textes non mesurés, les œuvres considérables en prose qui servent de complément aux chants du Véda, tandis que le terme de *Chhandas* comprenait les textes métriques, destinés au chant ou à une récitation cadencée. Les premiers avaient aussi reçu la désignation collective de *Brahma* ou science divine, convenant de tout point à la collection des Oupanischads et des Brâhmanas, qui nous sera bientôt entièrement connue. Les Oupanischads nous représentent la première expansion de la théosophie in-

(1) On y lit *védântâs*, *védântéshu*, de même que *védânta*, comme terme collectif.

(2) Fréd. Windischmann l'a prouvé par l'étude des formes et de la syntaxe dans sa monographie citée, *Sancara, etc.* p. 49-78.

(3) *Lois de Manou*, l. IV, d. 98, *chhandâñsi védâñgâni tu sarvâni*. Ibid. d. 100, *Brahma chhandaskritam chaiva*. (V. Johæntgen, l. cit. p. 73-74).

dienne : qualifiées de « Leçons ou Séances, » elles nous donnent une idée des problèmes exposés et discutés dans les entretiens des penseurs dépositaires de la tradition et investis d'une autorité dogmatique. Non-seulement on aura bientôt sous les yeux le texte original de ces antiques monuments dont l'*Oupnekhat* ne donnait jadis qu'une idée imparfaite (1), mais encore on est sur le point de mettre au jour complétement les amples commentaires composés sur le texte de chacun d'eux par des maîtres de l'école védânta, et dont nous dirons l'importance à propos des œuvres de Çankara âchârya. La composition des Oupanischads et celle des *Aranyakas* « ou lectures de la forêt, » occupation des ascètes, ont rempli la période de l'ancienne littérature sanscrite qui a succédé à la formation des recueils de prières dits *mantras*, mais qui a précédé la rédaction des *Sûtras* servant d'appendice aux textes réputés sacrés d'entre les livres védiques : cette période intermédiaire dite des *Brâhmanas*, dont le nom compréhensif embrasse les traités et dialogues philosophiques de l'antiquité védique, répondrait au VIIe et au VIIIe siècle avant l'ère chrétienne (2); c'est bien la date la moins reculée à laquelle on reporterait l'usage de la méthode et des procédés de la *Mîmânsâ* dans les discussions savantes qui avaient pour point de départ la théologie.

Sans nul doute, les notions fondamentales de la métaphysique idéaliste du futur systême védânta se sont répandues, se sont infiltrées dans toutes les contrées où prédomina l'enseignement de la caste brahmanique. Elles ne furent jamais étouffées par l'ascendant de doctrines admises à la libre discussion dans les ermitages et les écoles, malgré leur caractère plutôt rationnel, malgré l'indépendance de pensée qu'elles affectaient. Ces doctrines se sont affirmées dans la discussion orale avant de passer dans des livres. L'influence d'une doctrine philosophique qu'on nommerait indépendante plutôt que hétérodoxe, le Sânkhya, est visible dans les parties fondamentales du *Çâstra* de Manou (3), et cependant il n'y est fait aucune allusion à des livres de

(1) M. Alb. Weber a entrepris, à l'aide des documents originaux, l'analyse exacte des Oupanischads comprises dans le recueil d'Anquetil-Duperron, fondé sur leur version persane (Voir la fin de ce travail au tome IX des *Indische Studien*, imprimés à Berlin à partir de l'an 1850).

(2) Max Müller, *Hist. of ancient sanskrit Literature*, ch. II, (the Brâhmana period), p. 313, sq., p. 427, sq.

(3) Dans sa dissertation ci-dessus mentionnée, M. Fr. Johæntgen a

cette école, ni aucune mention expresse soit du Sânkhya, soit de Kapila, son fondateur. Le Code n'est pas plus affirmatif au sujet d'autres écoles assez anciennes ; si le terme de Nyâya s'y rapporte à des études de logique, il n'y est pas question des travaux de l'école nyâya, ni de Gotama, son chef le plus célèbre. De même qu'il y eut plusieurs méthodes d'exégèse dont il est resté des traces dans l'histoire du brahmanisme, et aussi plusieurs recueils de chants confiés à la garde d'anciennes familles de différentes tribus, de même il y eut plusieurs explications philosophiques, rationnelles, de l'origine des choses, se faisant valoir dans les centres de hautes études de la société des Aryas déjà constituée et partagée en castes. Une notoriété plus grandé peut-être était départie aux systèmes qui excitaient par quelques hardiesses l'attention des écoles; mais ceux qui les professaient n'étaient pas expulsés de l'enceinte des *aranyas* ou des ermitages des forêts, et ils ne subissaient aucune espèce de persécution; les brahmanes, les philosophes et les écrivains qui admettaient dès lors l'idéalisme du Védânta, le faisaient librement, mais sans privilége ni protection.

Le Sânkhya ébranlait chez ses adeptes la croyance aux Écritures védiques, mais il n'en niait ouvertement ni la révélation, ni l'autorité. Il n'apparut, avec ses conséquences religieuses et sociales, que dans un enseignement moral sorti tout à coup des hardiesses de ses spéculations, et parvenu bientôt, par sa popularité, à la hauteur d'une grande religion. Le bouddhisme, dont les origines ont été mises à découvert de nos jours, fut le produit de quelques thèses du Sânkhya de Kapila (2), et il en opéra la rapide vulgarisation. Dans ses livres, comme dans sa prédication, il contredit les enseignements de la théologie brahmanique, et, dans l'ordre des faits, il constitua une lente mais redoutable opposition aux cultes établis, aux priviléges des brahmanes et à la distinction légale des castes.

Tout ce mouvement, dans lequel la puissance brahmanique eut un moment le dessous, jusqu'à être dépossédée de sa suprématie dans les plus florissants États de la péninsule, fit comprendre le danger des

consacré un chapitre fort curieux (p. 68 et suiv.) au premier essor des systèmes indiens. (*Das Mânava-Gesetzbuch und die philosophischen Sûtras*).

(2) Voir, outre l'ouvrage d'Eugène Burnouf sur le bouddhisme indien (*Introduction à l'histoire, etc.* 1844), le *Premier mémoire sur le Sâñkhya* par M. Barthélemy Saint-Hilaire, p. 389 et suiv. Paris 1852, in-4°.

spéculations philosophiques qui ébranlaient la foi à la religion séculaire des Dvidjas ou « deux fois nés. » Les bouddhistes, devenus puissants sur une grande étendue de territoire, furent attaqués à force ouverte, vaincus et enfin expulsés de l'Inde : mais la société brahmanique ne se contenta pas de cette victoire ; ses chefs appelèrent à leur aide, pour restaurer l'ancien ordre de choses, une volumineuse littérature théologique et légendaire, faisant suite aux Écritures védiques, et aux anciens traités de science sacrée.

En suite d'un état de lutte qui avait duré bien des siècles avant d'avoir une issue décisive, on vit se former une puissante école se posant comme seule orthodoxe en face des écoles indépendantes aussi bien que des sectes hétérodoxes. La *Mîmânsâ* proprement dite resta renfermée dans son rôle inférieur et passif de donner la clef des pratiques du culte ; mais la *Mîmânsâ* supérieure, la philosophie se nommant désormais *Védânta*, prit de rapides accroissements, et bientôt elle fut la force prédominante, la défense longtemps inébranlable de l'ancienne religion, qui était de nouveau maîtresse de l'Inde ; elle servit de lien aux sectes religieuses qui se formèrent au sein même du brahmanisme, et d'instrument aux brahmanes dans la polémique contre des sectes hostiles à leurs droits et à leurs privilèges.

La célébrité de l'ancienne philosophie spéculative était grande quand fut composée la *Bhagavad-Gitâ*, où les idées de Patandjali sur le Yoga ou l'union sont prédominantes : en énumérant ses qualités, en glorifiant ses attributs, l'Être suprême se dit l'auteur du Védânta (1). Les religions populaires par excellence, fondées sous le nom de Vichnou et de Çiva, s'approprièrent le langage et les principes des Védantins. Tout en célébrant librement la puissance de chacun de ces dieux, leurs partisans furent portés quelquefois à confondre leurs symboles jusqu'à les identifier, et, d'autre part, ils n'échappèrent pas aux conséquences d'une philosophie idéaliste couvrant en apparence toutes les conceptions et amnistiant toutes les extravagances du mysticisme oriental.

En dehors du texte conservé des Oupanichads, le monument le plus ancien peut-être qui appartienne en propre au Védânta, c'est le recueil d'axiomes dits *Brahma-Sûtras*, c'est-à-dire de lambeaux de phrase résumant en peu de mots tel ou tel point de croyance ou de doctrine. Evidemment, des traités de ce style, ou plutôt des formules sans style,

(1) *Bhagavad-Gitâ*, lect. XV, d. 15.

n'ont pu voir le jour que dans un âge fort avancé de la langue chantée et de la langue écrite. Aussi le recueil des *Brahma-Sûtras* paraît-il bien postérieur aux Oupanischads, dont il reflète en partie les idées, mais que cependant il interprète assez souvent d'une manière défectueuse. Il n'a pu venir qu'à la suite des livres d'une rédaction plus explicite, mais ne répondant pas aux opinions et au goût des siècles intermédiaires. L'obscurité de la forme est telle que ces axiomes seraient complètement inintelligibles sans commentaire ou glose; elle fait présumer leur date moderne, et non leur haute antiquité. On incline aujourd'hui à placer la composition des *Brahma-Sûtras* dans un des premiers siècles de l'ère chrétienne, trois ou quatre cents ans avant l'école qui s'imposa la tâche de les éclaircir, avant l'époque de Çankara qui en fut le plus célèbre commentateur (1).

Quant à l'auteur, ou plutôt quant au principal rédacteur de ces mêmes *Sûtras*, la tradition indienne est restée non moins vague et incertaine qu'elle l'est à propos des poëtes et des philosophes des anciens temps. Elle le nomme Bâdarâyana, qui est un second nom de Vyâsa; mais, malgré l'extension que l'imagination indienne a donnée à cette épithète signifiant, «collecteur, compilateur,» on se refuse à croire qu'il s'agisse ici du Vyâsa mythique qui aurait mis en ordre les Védas, les Oupanischads et bien d'autres ouvrages (2). On a confondu des personnages d'un rôle tout à fait distinct; tout autre est l'idée qui doit s'attacher à l'individualité du créateur du Védânta, c'est-à-dire de l'écrivain qui l'a constitué comme système philosophique. Bâdarâyana serait un personnage réel, un *brahmaniste* qui avait pris la charge de condenser en un recueil de sentences la substance des spéculations métaphysiques admises par la plupart des écoles orthodoxes, réputées sans danger pour le maintien de l'ancienne religion, pour le respect dû à la *Çruti* (tradition révélée) et pour l'observation des rites sacrés.

(1) *Sancara*, p. 84-85. — Leçons de M. Albert Weber sur l'*Histoire de la littérature indienne*, Berlin, 1852, p. 216-18, 2e éd. 257-260; (trad. franç. par M. Alfred Sadous, p. 362-64).

(2) Voir l'ouvrage de Lassen, *Antiquités indiennes*, tome Ier, p. 834. Vyâsa n'a pas encore le surnom de Bâdarâyana dans la Bhâratide et, dans ce poëme, il n'y a pas de traces de ses incarnations périodiques, dont parlent les Pourânas.

§ II.

LA PHILOSOPHIE VÉDANTA AU MOYEN AGE ; SA PRÉPONDERANCE AU SEIN DES ÉCOLES BRAHMANIQUES.

C'était trop peu, quand le brahmanisme redevint maître de la plus grande partie de l'Inde, de conserver dans quelques centres la science suffisante pour interpréter la lettre des textes sacrés. Il fallait ajouter aux livres dont la caste sacerdotale était gardienne d'autres livres qui en fussent l'éclaircissement; il était urgent de raviver le sens des traditions par de nouveaux écrits, exotériques de forme, d'un caractère et d'un ton didactiques, mais d'un style plus clair et d'une syntaxe plus régulière.

Peu de temps après les soulèvements qui aboutirent à la destruction presque complète du bouddhisme, après les massacres dirigés dans toute la péninsule, vers 680, par Koumârila Bha*tt*a, les études sacrées furent reprises avec une grande ardeur; elles s'étendirent à toutes les branches de l'ancienne littérature védique et sanscrite, qui portaient l'empreinte d'une rédaction sacerdotale. Avec l'appui du peuple et surtout des souverains, les brahmanes restaurèrent partout la législation reposant sur le système des castes d'institution primordiale et divine; ils remirent en honneur les rites religieux qui devaient de nouveau exercer beaucoup d'empire sur les multitudes; mais ils redoublèrent d'activité dans leurs écoles, ils ne restèrent pas désarmés dans le domaine de la pensée, comme s'ils ne comptaient pas uniquement sur la force des coutumes, sur l'attrait des fables, des fêtes et des superstitions.

Des théories anciennes, philosophiques et scientifiques, telles que le Sânkhya et le Vaiçéshika, conçues dans un esprit de complet rationalisme, subsistèrent dans les livres et eurent même de nouveaux interprètes. Mais ce furent les systèmes de philosophie destinés à défendre la foi nationale des Aryas qui reçurent alors d'amples développements. Avant cet âge de rénovation pour le brahmanisme, le génie indien avait épuisé toutes les solutions qu'à des époques fameuses de l'histoire du monde la philosophie a données aux problèmes important le plus à l'intelligence et à la conscience humaines (1).

(1) Les écoles néo-platoniciennes d'Alexandrie ont eu connaissance de plusieurs des doctrines originales de l'Inde, grâce au commerce d'échange

Le travail de la pensée brahmanique au moyen âge n'invente plus rien, semble-t-il, que l'on puisse qualifier de système original. Elle emploie toute sa force à l'interprétation des textes, en vue de la défense des idées auxquelles elle voulait donner le prestige de l'antiquité. L'exégèse et la polémique l'occupèrent plus que la recherche de solutions nouvelles pour les plus grands problèmes; il y eut, à vrai dire, scission entre les membres d'une même école plutôt que fondation d'écoles nouvelles. Mais, en dehors des vastes travaux d'exégèse philosophique et mythologique rédigés en prose et compris sous le titre général de *Bhâshyas*, il se produisit un certain nombre de poëmes didactiques, résumant une doctrine et pouvant servir de symbole à ses adeptes. De même que pour le Sànkhya et le Nyâya, la littérature du Védânta se composa du *Sûtras* ou axiomes, de commentaires, de traités en prose, et de quelques écrits en vers. Seulement, tandis que ceux-ci étaient appris par cœur et compris avec facilité, ceux-là réclamaient hors de l'école le secours de gloses plus ou moins développées.

L'influence de la philosophie mîmânsâ dans ses deux branches se fit sentir dans toute espèce d'écrits, même dans ceux qui n'appartenaient pas aux sciences philosophiques; c'est bien à ces doctrines religieuses que se réfèrent les commentateurs orthodoxes de Manou qui ont vécu après le xe siècle, Médhâtithi, Koulloûka, Râghavânanda (1) : seulement ces auteurs, qui, en d'autres cas, recourent à des transactions ou font violence à la lettre en faveur de leur symbole, se servent, sans le cacher, du système hétérodoxe de Kapila pour expliquer les vues philosophiques du législateur hindou.

La même influence s'étendit aux dernières productions scientifiques de la littérature brahmanique; elle pénétra les immenses commentaires qui furent élaborés, au xive siècle, par l'école de Vidjayanagara sur les Védas, les Brâhmanas et les Oupanischads. On l'aperçoit dans les travaux exégétiques, en partie publiés, de deux frères, ministres de Boukka râdja (1355-1370), Mâdhava âchârya et Sâyana âchârya (2), sur le Rigvéda et sur d'autres monuments de la théologie indienne, sans parler de leur écrit commun sur la Mimânsâ, *Nyâya-mâlâ-vistara*.

qui amena des Indiens à Alexandrie dans les siècles de l'empire romain : le Védânta, dans sa première forme, ne fut pas inconnu aux Plotin et aux Porphyre. (tome III des *Antiquités indiennes* de Lassen, p. 429 et suiv.).

(1) Voir la dissertation du Dr Fr. Johæntgen, préface, p. III-IV, et *passim*.

(2) M. Max Müller a imprimé le commentaire de Sâyana dans sa grande édition du Rigvéda, aujourd'hui complète en six volumes.

Il est curieux de savoir, par comparaison avec la science des commentaires philosophiques et théologiques prenant un nouvel essor, de quels ouvrages on occupa l'imagination et on nourrit l'esprit des populations indiennes. Ce furent principalement les Pourânas, qui mirent au jour avec d'étranges accroissements les légendes antiques, héroïques et mythologiques, appelées encore une fois à une immense popularité. En présence de ces grands répertoires de fables et d'aventures, les ouvrages d'imagination, et, de ce nombre, les derniers drames composés en sanscrit et en prâcrit semblent n'offrir qu'une médiocre importance, et il n'en est pas autrement des poëmes gnomiques et descriptifs, dont quelques-uns seulement ont conservé de la renommée. Tel est le caractère de cette dernière et longue période de la littérature sanscrite qui suit la renaissance du brahmanisme, opérée au milieu du moyen âge par l'alliance étroite de la philosophie védânta avec la théologie védique.

Nous allons étudier de plus près le point de départ de ce mouvement scientifique et littéraire en réunissant les faits principaux qu'il est possible de recueillir jusqu'ici sur la carrière de Çankara âchârya. On reconnaîtra aisément quelle valeur il faut assigner aux ouvrages sanscrits qui furent composés à cette époque, alors que la langue sacrée était, depuis plus d'un millier d'années, la langue des livres, et non plus la langue du peuple. Quoique très éloignés de l'antiquité védique, des siècles où les hymnes furent mis au jour, et de ceux où les Écritures furent assemblées en corps d'ouvrages, Çankara et les écrivains du même temps ont commenté fidèlement la lettre des livres sacrés avec le secours de la tradition encore vivante; ils nous ont transmis, par conséquent, l'image fidèle du brahmanisme, comme croyance et comme culte, comme philosophie et comme science, comme législation et comme morale.

Le rôle de Çankara a déjà été étudié dans les sources par plusieurs indianistes, mais il l'a été spécialement dans cette excellente monographie de Windischmann qui n'a point perdu de son autorité à une distance de plus de quarante ans. Nous allons esquisser les principaux traits de la vie de Çankara, afin d'y rattacher plus d'une particularité intéressante qui n'a pas encore passé dans les écrits européens traitant de la philosophie et des lettres indiennes.

§ III.

LA VIE ET LES ÉCRITS DE ÇANKARA ACHARYA.

Le nom de cet auteur, *Çankara*, signifie : « portant bonheur; » il est en harmonie, comme épithète devenue un des noms de Çiva, avec l'attachement du savant qui l'a rendu célèbre au culte de ce dieu. Suivant les recherches de Frédéric Windischmann, auxquelles la plupart des indianistes ont adhéré (1), Çankara serait né dans la seconde moitié du VIIe siècle de notre ère, et il aurait fleuri jusque vers la fin du VIIIe; né vers 650, il serait mort au delà de l'an 750; sa carrière aurait précédé le règne d'un roi de Malabar, Keruman Perumal, qui gouvernait vers 800. Originaire du Malabar, né peut-être à Chidambaram, au N.-O. de ce pays, il aurait parcouru l'Inde entière, occupé d'études et de polémique. Partout il combattit les sectes et les écoles qui n'étaient pas orthodoxes au point de vue du brahmanisme triomphant, surtout les Baûddhas et les Djaïnas. En beaucoup d'endroits, il fonda des *matha* ou écoles, dépositaires de la seule doctrine philosophique qu'il réputât vraie, le Védânta. Toutes les traditions lui prêtent une extrême longévité, mais ne s'accordent pas sur le lieu de sa mort; selon les unes, il aurait passé dans le Kachmir, et il serait mort, âgé de cent trente-deux ans, près des sources du Gange; selon les autres, il serait mort plus près de son pays natal, à Kânchî ou Kânchîpura, la moderne Kondjévaram (2), ville du Carnatic, où il aurait fait élever un temple a Parvatî.

Selon M. Weber (*Littér. ind.*, 2e édit.; p. 56 note), on ne peut encore bien fixer l'époque de Çankara. Il fut à la fois un adversaire acharné des Bouddhistes, et un çivaïte déclaré : cependant, d'après ses œuvres, il aurait été plutôt un adorateur de Vâsoudéva qu'il pose comme une incarnation, une substitution de Brahmâ. Nîlakanṭh Gore, brahmane converti, voit dans Çankara un Vaischnava, non pas à la façon de Râmânudja, mais pourtant un Vaischnava.

(1) *Sancara*, p. 39-48. — Troyer, *Histoire du Cachemire*, t. I, p. 327, note. — Lassen, préface de la *Bhagavad-Gîtâ*, 2e éd. pp. XXXV; *Antiquités indiennes*, t. IV, p. 257, 618-620.

(2) Voir Wilson, *Mackensie collection*, t. I, p. 314; et le tome Ier des *Antiquités indiennes*, de Lassen, sur la situation de Kâñchi au nord des pagodes de Mahabalipuram, près de Madras, et sur la riche architecture de ses temples.

Nous ne reviendrons qu'un instant aux données chronologiques sur la vie de Çankara aujourd'hui admises, et sur les inductions de plus d'un genre qui les garantissent. D'une part, il a cité des auteurs, tels que Sabara-Svâmî-Bhatta, antérieurs au VII[e] siècle, et il a compté parmi ses maitres un de leurs contemporains, Govinda, surnommé *Bhagavat*, et aussi Yati (1). D'autre part, les principaux disciples qu'il a formés ont composé leurs écrits au IX[e] et au X[e] siècle, c'est-à-dire avant la naissance d'écoles célèbres ou du moins populaires, qui se sont éloignées sensiblement de la sienne.

L'enseignement de Çankara se répandit rapidement dans l'Inde entière, à la faveur de ses voyages dans divers États, et une partie de sa renommée fut fondée sur les controverses qu'il soutint en plusieurs pays avec autant de succès que d'éclat : il aurait remporté, au Kachmir, dans un âge fort avancé, des triomphes signalés sur ses adversaires. L'ensemble des vues et des doctrines de Çankara constitua une école ; mais elle ne resta pas sans divisions : ses partisans, dit-on, étaient partagés en dix classes ; les différentes sectes qui remontent jusqu'à lui se sont perpétuées à Bénarès, où elles professent exclusivement le Védânta (2).

La renommée que Çankara s'est acquise comme philosophe et théologien repose en partie sur sa fécondité littéraire, comprenant des ouvrages étendus en prose, et quelques poëmes. La tâche la plus considérable qu'il ait remplie comme écrivain, c'est celle de commentateur des anciens livres brahmaniques renfermant les principes du Védânta et la démonstration générale de ce système. Nous nous occuperons d'abord de la classe de ses écrits que l'on comprendrait sous le nom de *Bhâshyas* ou de grands commentaires

Les ouvrages exégétiques de Çankara ne ressemblent pas à ces gloses composées aux époques inférieures de la civilisation indienne, pour servir à l'éclaircissement partiel d'un texte plus ou moins célèbre. Ils décèlent un esprit puissant et original qui a mis en lumière tout un ordre d'idées anciennes, spéculatives et religieuses, qui n'avaient pas été encore suffisamment développées et reliées entre elles. Ils sont tirés d'une connaissance approfondie des sources antiques, et ils ont servi merveilleusement le dessein qu'avait leur auteur de défendre la foi

(1) Comme on lit dans l'inscription finale de plusieurs de ses traités, par exemple, Catalogue des manuscrits de Berlin, n° 614, p. 178, note 3.

(2) Voir l'ouvrage cité de Lassen, t. IV, p. 619-620.

des Aryas et d'affermir les bases de la société brahmanique . la pensée du philosophe attaché aux principes du Védânta était partout à l'unisson avec celle du croyant, du brahmane imbu de la science et des droits de sa caste. Malgré l'ampleur des commentaires de Çankara, il restait place encore au travail des glossateurs qui élucideraient son opinion jusque dans les détails et qui disserteraient sur le sens des termes. Une glose ou *tikâ* a été ajoutée par une autre main, presque toujours, au *Bhâshya* ou premier commentaire, travail du maître.

Çankara âchârya a illustré de ses observations dogmatiques et littérales un grand nombre de livres vénérés pour leur âge ou pour leur caractère sacré; on citerait en première ligne les Oupanischads les plus renommées comme expression de l'antique sagesse, mais renfermant en principe le panthéisme idéaliste du Védânta : c'étaient le *Vrihad Aranyaka*, l'*Aitaréya Upanishad*, le *Chandogya Upanishad*, et plusieurs autres traités du même titre, *Taittaréya*, *Praçna*, *Svétâsvatara*, *etc.* On peut juger aujourd'hui de l'importance du commentaire perpétuel de Çankara, depuis que les éditeurs de la *Bibliotheca indica*, parmi lesquels on distingue le docteur Édouard Roer, ont imprimé le texte même du Bhâshya sous le texte original (1) : c'est un service signalé rendu aux lettres indiennes par des membres européens et indigènes de la Société asiatique du Bengale.

On rapporte à Çankara la composition de commentaires du même genre sur des ouvrages d'un âge postérieur, portant le titre d'*Oupanischads*, par une sorte de contrefaçon intéressée des ouvrages ainsi nommés; par exemple, la *Nrisinha Upanishad*, rédigée au VII[e] siècle de notre ère selon les idées d'une secte vichnouïte voulant glorifier la quatrième incarnation de son Dieu (2). De tels ouvrages se composaient de deux parties, l'une remplie de fictions et d'aventures agréables aux sectaires; l'autre, au contraire, toute philosophique, définissant les attributs de l'Esprit suprême, identifié à Brahmâ et à d'autres grands dieux. Dans la seconde section de ces fausses Oupanischads dominait la philosophie Védânta (3); c'en est assez pour justifier le travail au-

(1) Les volumes II, III, VII et VIII de la première série de la collection publiée à Calcutta, en fascicules, format in-8°, en caractères dévanagaris, de 1850 à 1855.

(2) Celle où Vischnou était revêtu d'un corps d'homme, mais avec la tête et les griffes d'un lion.

(3) M. Alb. Weber a signalé le fait dans sa dissertation sur la *Râma*-

quel se serait livré Çankara sur la lettre de productions si inférieures en âge et en autorité à celles qu'il avait longuement commentées.

La *Bhagavad-Gîtâ*, ou « le chant du bienheureux, » qui a été insérée comme épisode philosophique dans le Mahâbhârata, mais qu'on peut en détacher comme œuvre importante de la poésie didactique, a été comprise dans les études exégétiques de Çankara; ce maître et son disciple Anandagiri ont pu l'interpréter dans l'esprit du Védânta, malgré l'importance qu'y a prise la théorie du Yoga ou de l'union.

Le travail capital qui assura la réputation de Çankara parmi les penseurs indiens, ce fut son interprétation des *Sûtras* de Bâdarâyana. Ces sentences, intitulées *Brahma* ou *Çârîraka-Sûtras*, c'est-à-dire axiomes de Brahma, de l'Être divin, ou de l'Esprit incorporé, sont toutes très brèves et fort obscures, comme si l'initiateur s'était réservé le privilége d'en donner la clef. Çankara, se faisant le vulgarisateur des doctrines cachées dans ces *Sûtras*, les a fondus dans le texte naturellement fort développé de ses explications. L'exposé de Çankara lui-même n'est pas dégagé des obscurités inhérentes au langage abstrait de la spéculation indienne; mais il présente un style tout différent de celui des *Sûtras*, et sa prose contraste avec ces formules par la régularité et la fermeté des constructions au degré où la syntaxe du sanscrit comporte ces qualités. Le *Bhâshya* de Çankara est intitulé : *Ratna-prabhâ-bhâsita*, ou, « Éclaircissement de la clarté des perles; » il renferme 555 sûtras, distribués en quatre lectures (*Adhâyayas*), divisées en quatre sections (*pâdas*). On est depuis peu d'années en possession du texte original des axiomes de Bâdarâyana (1), avec le commentaire de Çankara et la glose de Govinda Ananda, qui le suit à la marge de chapitre en chapitre.

Dans l'encyclopédie de la littérature et des sciences brahmaniques, où les écrits de philosophie sont compris dans la catégorie des *Oupângas*, faisant suite aux *Védas* et aux *Védângas*, on considère le recueil

Tâpaniya-Upanishad (Mém. de l'Acad. des sciences de Berlin, 1864, p. 271-272), et dans son analyse de la *Nrisinha-Upanishad* (*Ind. Studien*, t. IX, 1865, p. 54, 61 et 68).

(1) *The aphorisms of the Védânta, by Badarayana, with the Commentary of Sankara and the gloss of Govinda ananda* (13 fascicules de la *Bibliotheca indica*, 1re série; publiés de 1852 à 1863 à Calcutta, d'abord par les soins du docteur Ed. Roer, et plus tard d'un pandit, et formant deux volumes ensemble de 1,155 pages in-8°).

des *Brahma-Sûtras* comme fondement de l'étude de la seconde Mimânsâ ou du Védânta; c'est à ce titre qu'il est analysé par un brahmaniste moderne, Madhusûdhana, dans son tableau général de la littérature orthodoxe des Hindous (1). Mais, tout en le déclarant une œuvre capitale dépassant en mérite toutes les autres, le même auteur recommande d'apprendre à la mieux connaître dans l'exposé qu'en a fait le vénérable Çankara, sous forme de commentaire.

L'œuvre de Çankara a d'autant plus d'intérêt, à titre de source, qu'elle est à la fois dogmatique et polémique : elle soutient les thèses du Védânta, mais elle en rapproche les objections des écoles les plus célèbres qu'elle discute et réfute tour à tour, par exemple, du Sânkhya de Kapila, du Yoga de Patandjali, du Vaiçéshika (2). C'est là qu'on découvre la vivacité de la lutte qui était engagée entre les partisans de la loi brahmanique et les représentants de ces systèmes rationalistes, avant que le Védânta eût pris le dessus en conciliant la croyance avec la spéculation, la religion avec la métaphysique; là aussi on peut se convaincre du goût persistant des Hindous de toutes les sectes et de toutes les écoles pour des discussions fort subtiles qui passaient du terrain de la science sur celui du mysticisme, qui comprenaient les théories de l'atomisme et les problèmes de logique avec les vues les plus hasardées de l'idéalisme.

Une seconde classe des productions de Çankara serait formée par les poëmes et les traités védantiques qui se sont conservés sous son nom. Confiés facilement à la mémoire, ils étaient destinés pour la plupart à populariser les opinions de l'école dominante.

Celui des poëmes attribués à Çankara qui semble lui appartenant sans conteste est l'*Atmabodha* que nous allons faire connaître dans une nouvelle version annotée; il renferme une courte exposition du système védânta conforme à celle que le même auteur en donne dans d'autres écrits (3). Par contre on lui refuserait la composition de deux

(1) Le petit traité de Madhusûdhana a été publié en sanscrit et traduit en allemand, par Alb. Weber, au tome 1er de ses *Indische Studien*. (Voir les passages sur le Védânta, pages 8-9, et pages 19-20).

(2) Le Révérend Banerdjea, Indien converti, qui enseigna au Bishop's College de Calcutta, a relevé, en manière d'exemple, plusieurs des réponses de Çankara à ses adversaires dans ses *Dialogues on the hindu philosophy*. (Dial. VIII, édit. de Londres, 1861, 1 vol. in-8°, pages 337 et suiv.).

(3) Voir Lassen, *Antiquités indiennes*, t. III, p. 581, et t. IV, p. 837.

autres petits poëmes : le *Mohamudgara* et le *Bâlabodhani*. Le premier, intitulé « Maillet de la folie, » résume en treize distiques les conseils de l'ascétisme indien, comme l'ont entendu les sectes; il a déjà été publié et traduit plusieurs fois (1). Le second, dont le titre signifie « Instruction des ignorants, » exprime, en quarante-sept distiques, avec les opinions connues de l'école, défendues par Çankara, des assertions qui se sont produites assez longtemps après et qui sont énoncées dans des productions relativement modernes, telles que le Védânta-Sâra (2); il a été publié et commenté par Frédéric Windischmann, en tête de sa précieuse dissertation sur l'école.

Les manuscrits mettent sous le nom de Çankara des pièces en vers et en prose, qui traitent de l'*Atman* ou l'Esprit, dans le sens de la doctrine védantique (*Atmopadéça*). Il existe en ce genre, dans la seule collection Chambers, deux opuscules didactiques, l'un, *Atmadjnânopadéçavidhi* (3), en quatre khandas ou sections; l'autre, *Upadéçasahasri* (4), sommaire doctrinal très renommé en un millier de çlokas.

On rencontre, d'autre part, quelques poëmes mythologiques attribués de même à Çankara âchârya, quoique d'un caractère et d'un ton fort différents des précédents. Ils ont trait à la glorification de Çiva dont il était un zélé partisan; c'est, par exemple, la louange de ce dieu, surnommé *Dakschinâmûrti*, en dix stances (5); un hymne en l'honneur de Parvatî, épouse de Çiva, *Anandalahari*, « ou l'Onde de la Béatitude » : ce morceau serait assimilé à ces panégyriques versifiés appelés *Mâhâtmya* et composés à profusion par les sectaires de l'Inde en l'honneur de leur dieu favori (6).

(1) *Asiatic Researches*, t. Ier. — Voir au tome XII, 3e série, du *Journal asiatique* (1841), le texte que nous avons annoté d'après un ms. de Paris, ainsi qu'une nouvelle traduction française que nous reproduirons ci-après. — Voir aussi la *Sanscrit anthology* de Hæberlin (Calcutta, 1847, p. 255-256).

(2) *Çankara*, caput I, p. 48, et le commentaire du Bâlabodhanî, sur les dissidences de doctrines dans cette classe d'écrits védantiques.

(3) *Catalogue des mss. de Berlin*, par M. Weber, ms. 678, n° 3, p. 180.

(4) *Ibid*. ms. 614, 36 folios, p. 178. Voir Colebrooke, *Essays*, t. I, p. 335.

(5) Le texte en a été lithographié à Bombay (1859); il existe dans la collection de Berlin, n° 615. (*Catalogue* de M. Weber, p. 179.)

(6) Ce morceau curieux a été imprimé en sanscrit d'après une édition de l'Inde, et traduit avec notes par le capitaine Troyer, dans le *Journal asiatique* (3e série, t. XII, p. 273 et suiv. p. 401 et suiv.). Hæberlin l'a inséré dans son Anthologie, p. 246 et suiv.

Restaurateur des institutions brahmaniques, Çankara s'était fait ouvertement promoteur d'un des grands cultes de la religion dominante, celui de Çiva. Il fut le fondateur des sectes çivaïtes du nom de *Dandi* et de *Daçanâmi*, sectes ne différant pas essentiellement l'une de l'autre, mais représentant par leurs pratiques le quatrième état ou *âçrama* de l'ancien brahmanisme, la vie des Sannyasis; tous les sectaires honorent Çiva de préférence à d'autres grandes divinités; quelques-uns étudient la philosophie dans les Oupanischads, avec consultation pour ainsi dire exclusive des commentaires de Çankara et de son école (1). L'attachement de ce philosophe aux rites du çivaïsme fut porté au point qu'on fit de lui après sa mort une incarnation de Çiva (2); mais cette fiction, qui ne fut pas généralement adoptée, n'ôte rien à la réalité historique du rôle de Çankara. On retrouve ici, d'ailleurs, les procédés d'un syncrétisme identique à celui qui a prévalu dans l'âge avancé de toutes les religions païennes. Le théologien qui glorifiait de préférence Çiva aurait admis et même défendu l'identité de Çiva et de Vishnou; il aurait dit du premier ce que les poëtes d'autres écoles répétaient du second, et il aurait approprié de même à la louange de son dieu favori ce que les philosophes avaient inventé en l'honneur de Brahma. Ainsi les attributs de la divinité suprême étaient-ils départis par les penseurs de l'Inde tour à tour à la personnalité divine qui attirait à elle le plus d'adorateurs et qui était le centre de cultes populaires.

La renommée de Çankara fut assurée par les travaux de nombreux disciples qui reçurent de lui la direction de l'école védânta, et qui ne négligèrent pas de rehausser ses services. Le plus célèbre d'entre eux est Anandagiri, qui avait fleuri peu après lui; on le place à coup sûr avant le XIe siècle. Non-seulement il contribua à la propagation des principaux ouvrages de son maître par des gloses ou Tîkâs qui les élucidaient sur plusieurs points, et que l'on a jointes, de nos jours, au texte imprimé de ces ouvrages (3); mais encore il lui consacra une

(1) V. Troyer, *Observation sur l'Ananda-lahari*, et Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 620-622, chapitre sur l'extension des sectes vishnouïtes et civaïtes.

(2) Fr. Windischmann, loc. cit. p. 43. — Colebrooke, *Asiatic Res.* t. VIII, p. 467. — Mâdhava aurait (dans un passage du *Çankara-Vidjaya*) fait dire par Çiva : « *Yatîndrah Çankaro nâmnâ bhavishyâmi mahîtalé.* »

(3) Dans les éditions des *Bhâshyas* de Çañkara sur les Upanischads, que nous avons citées plus haut (Calcutta, 1850, ann. suiv.).

biographie en vers sous le titre de *Çankara-dig-vidjaya* « Victoire de Çankara en tout pays (1). »

L'exemple d'Anandagiri fut suivi par plus d'un écrivain qui voulut rendre hommage à Çankara dans les siècles suivants; on connait trois autres ouvrages d'un but semblable au sien (2). C'est d'abord le *Çankara-charitra*, dont il existe des versions dans des langues populaires de la péninsule (3); le *Çankara-kathâ*, d'un auteur inconnu, et enfin le *Çankara-vidjaya*, composé au XIVe siècle par Mâdhavâchârya, surnommé *Vidyâranya*, « forêt de science, » qui poursuivait l'œuvre de Çankara comme défenseur du brahmanisme orthodoxe dans la philosophie et dans la polémique. Cette dernière source est jugée d'un grand prix, parce que Mâdhava a combattu et réfuté d'une manière approfondie les écoles et les sectes sur lesquelles Çankara avait remporté tant de triomphes six cents ans auparavant.

Les succès de Çankara dans la controverse l'ont fait passer pour un persécuteur acharné des sectes les plus opposées à l'orthodoxie qu'il prétendait faire triompher dans les États brahmaniques. Il a passé pour auteur du massacre des Djaïnas à Yudhapura, et il a été représenté comme destructeur des hérétiques dans des écrits d'histoire littéraire en plusieurs langues. Dans le *Bhakta Mâla*, recueil de biographies en hindoustani (4), remontant à la fin du XVIe siècle, il est exalté à ce sujet dans un *chhappâi* ou sixain où on lit (5) :

« Le héros Çankarâchârya, le gardien de la loi, s'est manifesté dans le Kali-yug.

(1) Voir le sommaire du livre placé par M. le professeur Westergaard dans la description du manuscrit de Copenhague, nº XIII (*Codices indici bibliothecæ Reg. Haun.* p. 10-11. Hauniæ, 1846, in-4º). — On a publié à Calcutta, dans la seconde série de la *Bibliotheca indica*, le premier fascicule du texte *Çañkara-vidjaya*, par Anandagiri (1864, in-8º).

(2) Voir Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 618 et les notes. — Au nombre des sources, ce savant met aussi le *Kérala-Utpatti*, histoire et description du Malabar. — Cf. Wilson, *Asiatic Researches*, t. XVII, p. 177.

(3) Cette biographie existe en télougou, nº XIV des manuscrits décrits par Wilson (*Mackensie Collection*, t. I, p. 314).

(4) « Cet ouvrage, dont le titre signifie « rosaire des dévôts, » contient la vie des principaux saints hindous, particulièrement des Vaïschnavas. » (Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoui et hindoustani*, t. I. p. 378-379).

(5) Traduit par M. Garcin de Tassy, tome II p. 43-47.

» Il extirpa les mécréants qui vivaient ignoramment, privés de liens religieux, et qui méconnaissaient Dieu dans leur langage. Il extirpa tous les hérétiques quelconques.

» Bref il punit ceux qui lui résistèrent et il arriva à la voie élevée de la vérité. On célèbre sa grande réputation dans la limite de sa bonne conduite. »

Les succès de Çankara dans la polémique religieuse ont donc été relevés jusque dans les productions des siècles modernes de l'Inde en plusieurs langues. Il n'est pas moins curieux de savoir quel usage ont fait de sa renommée les écrivains parsis des derniers siècles pour rehausser la puissance de Zoroastre, leur prophète (1); ils ont mis aux prises avec celui-ci le brahmane Tchengrégatchah, c'est-à-dire Çankara âchârya, fier de ses victoires, et ils l'ont représenté vaincu par Zoroastre, se convertissant à sa loi et entraînant avec lui quatre-vingt mille sages de l'Inde. C'est là, au moins, un témoignage de l'immense popularité des triomphes de Çankara.

§ IV.

SOMMAIRE DES DOCTRINES FONDAMENTALES DE L'ÉCOLE VÉDANTA DANS LE TEMPS DE SA SPLENDEUR AU MOYEN AGE.

Le résumé du système védânta fait par Colebrooke a passé dans les livres européens; la plupart des auteurs n'ont fait que reprendre en sous-œuvre l'examen critique qu'il avait tiré des documents indigènes encore inédits. La doctrine est obscure, en tant qu'elle dérive de la contemplation plutôt qu'elle ne procède de la recherche philosophique; cependant elle relève d'un petit nombre de dogmes, et, une fois qu'on les a compris, le reste n'a plus besoin d'explication approfondie. Il est plausible, en attendant, de répandre des données plus précises sur des ouvrages qui font époque dans l'histoire d'une doctrine fameuse, et qui peuvent servir à mieux reconnaître ses vicissitudes intérieures et ses rapports avec d'autres doctrines indiennes. Pour en venir à ces aperçus littéraires, nous ne pouvons nous dispenser de définir le Védânta tel qu'il fut enseigné et professé quand il sortit

(1) *Le Brahmane Tchengrégatchah* (d'après une vie persane analysée par Anquetil), notice de M. Michel Bréal, dans le *Journal asiatique* (juin 1862, 5e série, t. XIX, p. 497-502).

du fond des forêts ou des temples pour revendiquer une véritable suprématie sur toutes les écoles brahmaniques dans les pays orthodoxes de l'Inde. L'éminent auteur des *Antiquités indiennes* a placé l'esquisse du système dans le tableau général de la civilisation pendant la troisième période de l'histoire de l'Inde, répondant à peu près à la période qui a le nom de *moyen âge* dans l histoire de l'Europe (1).

C'est un fait bien acquis à la science que la naissance tardive du Védânta comme école, si l'on tient compte de la notoriété d'autres écoles s'affirmant d'ancienne date et se perpétuant sous le nom d'un seul chef : le Sânkhya, le Yoga, le Nyâya, le Vaiçéshika. Outre des inductions depuis longtemps admises, on possède à ce sujet le témoignage assez récent de savants hindous, convertis au christianisme, initiés par le contact des Anglais les plus instruits à la philosophie grecque et à celle des nations européennes. Dégagés de préjugés invétérés chez leurs compatriotes, ils ont étudié, sans illusion ni parti pris, la succession et la lutte des idées au sein de la race indienne, et ils ont pu prononcer avec impartialité sur l'antiquité relative des principales doctrines (2). Il est aujourd'hui avéré que, malgré ses hautes visées, ses tendances religieuses et mystiques, ses conclusions idéalistes dans le sens le plus rigoureux, le Védânta s'est éloigné notablement des traditions et des conceptions de l'âge védique; il avait sa source dans les habitudes spéculatives du peuple, mais il est né, comme système, en quelque sorte des nécessités de la polémique religieuse et des efforts tentés en faveur du régime des castes fondé sur la révélation des Védas, quand le sacerdoce eut repris son ascendant politique sur le sol de l'Inde.

Tandis que la première Mîmânsâ donnait le devoir, *dharma*, l'observation de la loi, comme but suprême de la spéculation, la seconde aspirait au divin, *brahma*, et regardait la science du divin comme le but final des Védas, *Védânta*, ainsi qu'il a été dit plus haut. Son premier axiome, c'est l'excellence du désir de pénétrer le divin : *brahma-djidjnâsâ*. Grâce à la connaissance de l'essence véritable du divin, l'esprit uni passagèrement à un corps, et dit, en conséquence, *çârîraka*, « in-

(1) Chr. Lassen, t. IV, 1862, p. 336-340. — Cette troisième période va du IVe siècle de notre ère au XIe.

(2) Voir les articles de M. Barthélemy Saint-Hilaire dans le *Journal des Savants*, année 1864, sur les ouvrages du Rév. Krishna Mohun Banerdjea et de Néhémiah Nîlakantha Çastrîgore, brahmane converti.

corporé, » est délivré de ses liens, et, en dernier ressort, de la nécessité de la renaissance dans une série d'autres existences (1).

Selon les Védantins, il n'y a que l'Esprit, l'Être un, le principe divin, qu'on l'appelle *Atman* ou *Brahma*, ou d'autres noms; c'est l'Être véritable, éternel, tout-puissant, multiple dans ses manifestations; âme universelle, âme du monde, comme auraient dit les Grecs : il pénètre tout, comme l'éther; il est immuable, constamment heureux, possédant de sa nature tout éclat et toute science.

L'Être, le divin, produit toutes choses : ce sont des écoulements de son intelligence; il est contenu dans toutes choses, qui, après leur dissolution, rentrent en son sein. Le divin, c'est là cause idéale, mais non la cause réelle du monde; une partie seulement du divin passe dans la création, tandis que le divin reste exempt de qualités déterminées. Dans l'ordre de la création matérielle, l'éther, la lumière, l'air, l'eau et la terre émanent l'un de l'autre, de sorte que chacun de ces éléments possède une qualité de plus que celui qui le précède : ainsi la terre, nommée la cinquième, possède la visibilité, la propriété d'être perçue par l'ouïe, sentie par le tact, et aussi flairée et goûtée.

Les âmes individuelles sont des portions de l'âme universelle; en tant que détachées de celle-ci, elles ont un mode particulier d'existence. Chacune d'elles est renfermée dans un triple corps ou, plus exactement, dans une triple enveloppe, laquelle est appelée « corps subtil, » *sûkshma-çarîra*, ou bien *linga-çarîra*. De ces trois enveloppes, la première, nommée *vidjnânamaya*, c'est-à-dire « apte à la connaissance, » est formée des éléments idéaux et primitifs dits *tanmâtra;* elle est le siége de l'organe de la *buddhi* ou de la raison. La deuxième est dite *manomaya*, comme renfermant le *manas*, le sens intime. La troisième, dite *indriyamaya*, possède les sens délicats de la perception, et elle est le siége des forces vitales.

Par opposition à la nature en quelque sorte spirituelle de cette triple enveloppe de l'âme, du « corps subtil, » on appelle l'autre corps externe, sensible, matériel, *sthûla-çarîra*, c'est-à-dire « corps grossier » : il provient d'éléments grossiers, et il est le siége des cinq sens; il subsiste seulement depuis la naissance jusqu'à la mort d'un être vivant.

(1) Consulter Fr. Windischmann, *Sancara*, pp. 87, 127 et suiv. — Lassen, *Antiq. ind.* t. IV, p. 838 et suiv. — Le Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Miscellaneous Essays*, t. I, p. 338 et suiv. (trad. de Pauthier, p. 151 et suiv.).

Si on la considère dans ses relations avec le corps auquel elle est étroitement liée, l'âme individuelle subit cinq états différents : elle veille, elle rêve, elle est plongée et absorbée dans le sommeil, elle meurt à moitié ou tout à fait, ce qui veut dire : elle est séparée à demi ou définitivement du corps.

Dans l'état de veille, l'âme se trouve réellement unie au corps; elle perçoit les objets, et elle est active sous la conduite d'une sagesse divine qu'on appellerait providence, si cette notion pouvait se produire dans la métaphysique du panthéisme sans une inconséquence évidente. Dans l'état de songe, ses conceptions sont des illusions; le rêve tient le milieu entre la veille et le sommeil. Dans le profond sommeil, l'âme, sortant de la petite cavité du cœur, dite *dahara*, remplie d'éther, fait retour par l'artère *sushumna*, à travers le crâne, jusqu'à Brahma, c'est-à-dire au principe universel. La stupeur ou l'évanouissement est pour elle une demi-mort, avant le moment où elle quitte tout à fait le corps grossier.

De même que l'immense majorité des philosophes indiens, les Védantins professent la métempsycose; ils enseignent qu'après la mort l'âme est soumise à des migrations à travers plusieurs nouvelles existences. Les âmes vertueuses s'élèvent dans des régions supérieures au monde terrestre, et elles jouissent du fruit de leurs bonnes œuvres jusqu'à ce que la somme de leurs mérites soit enfin épuisée. Ce temps écoulé, elles sont appelées à renaître, et les conditions de leur vie nouvelle sont déterminées par le caractère de leurs penchants et de leurs actes dans les vies antérieures. La même loi s'applique aux âmes coupables, condamnées à renaître dans divers corps après un séjour dans de basses et sombres régions. Le but suprême des efforts de l'homme, c'est le passage final dans le monde de Brahma, où l'âme, délivrée de tout lien, retourne à sa source et se confond avec son principe.

C'est sur l'obtention de cette délivrance définitive, qui est l'absorption en Brahma, qu'éclate surtout la dissidence des deux écoles orthodoxes du nom de Mîmânsâ; d'après la première, la fin suprême est atteinte par la piété, par les devoirs, par les sacrifices et les différentes observances que ses livres exposent minutieusement; d'après la seconde, elle l'est éminemment par la parfaite connaissance des principes de l'école, pourvu que les actions soient vertueuses.

L'*Atmabodha* de Çankara, comme on en jugera dans une version commentée, adhère à la thèse fondamentale de la seconde Mîmânsâ (1);

(1) D'après les 68 distiques du poëme, M. Charma en a condensé les

si l'âme est un jour délivrée des naissances terrestres, elle y parvient, non par l'action, mais par la science. Au point de vue légal, en rapport avec les institutions politiques, l'école védânta était favorable à l'observance des cérémonies des pratiques du brahmanisme; mais elle consacrait partout dans ses livres la-supériorité et même l'indépendance absolue de la spéculation philosophique.

L'autorité de Çankara a maintenu longtemps après lui dans la plupart des écoles les conceptions métaphysiques dont il avait fait les bases du Védânta. Mais, vers la fin du moyen-âge, on s'en éloigna notablement même dans des écoles qui avaient relevé de la sienne. On placerait à une grande distance de ses écrits un ouvrage védântique, fort vanté jusqu'à nos jours par les membres de l'école, employé même par eux comme manuel; c'est le *Védânta-Sâra*, ou « l'essence du Védânta, » qui eut pour auteur Sadânanda, surnommé *Advaitânanda :* deux noms qui se rapportent aux attributs de l'Esprit, l'Être-suprême de l'école, indivisible, éternel, parfaitement heureux. Ce traité invoque, il est vrai, en première ligne, l'autorité des Oupanischads, mais il signale un développement postérieur de la doctrine que les travaux de Çankara semblaient avoir fixée.

Composé inégalement de vers et de prose, le *Védânta-Sâra* est aujourd'hui suffisamment connu en Europe; après la première édition qui en fut donnée dans l'Inde, il fut traduit deux fois en allemand, à peu près à la même époque, par Othmar Franck dans sa réimpression du texte sanscrit (1), et par Frédéric Windischmann dans l'ouvrage de son père sur la philosophie orientale (2). Plus récemment, le docteur Ed. Roer, alors secrétaire de la Société asiatique du Bengale, en a donné une version anglaise dans le journal de cette société (3). On possède la glose de Râma-Krishna-Tirtha sur ce traité, imprimé à Calcutta en 1829; elle est intitulée : *Vidvan-mano-randjani,* « délectation du cœur du savant. »

Beaucoup d'autres ouvrages appartiennent à la phase moderne de

formules en peu de lignes dans une de ses leçons de la faculté des lettres de Caen, recueillies par M. Joachim Ménant *Essai sur la philosophie orientale, etc.*, 1842, p. 95-96).

(1) *Die Philosophie der Hindu, u. s. w.* (München, 1835, in-4o).

(2) *Die Philosophie im Fortgang, u. s. w.*, P. IV, Bonn, 1834, p. 1777-1795.

(3) Tome XIV, p. 160 et suiv. Calcutta, 1845.

l'histoire du Védânta : tels sont les *Bhâshyas* composés vers la fin du moyen-âge et même dans des siècles fort rapprochés de nous. Les anciens *Sûtras* ont toujours été invoqués comme leur point de départ, dans les travaux des écoles qui prétendaient professer le véritable Védânta, malgré de profondes dissidences : on citerait par exemple le nouveau commentaire des *Brahma-Sûtras*, rédigé au XIe siècle par Râmânudja, fondateur d'une secte vischnouite assez célèbre, les *Çrî-Vaishnavas*, ayant adopté en principe les opinions des Védantins. (1).

Les monuments littéraires attestent suffisamment la prépondérance que l'école védânta conservait sur les autres dans les derniers siècles du moyen-âge, Le drame allégorique composé vers le milieu du XIe siècle par Krishna Misra, sous le titre de *Prabodhachandrodaya* (le lever de la Lune de l'Intelligence), suppose des spectateurs initiés aux disputes des écoles; mais il met en relief la popularité du Védânta malgré la rivalité des sectes (2).

Quelques traits suffisent pour établir que la doctrine védânta des siècles modernes diffère sensiblement de la doctrine authentique de ce nom ayant reçu au VIIIe siècle des formes bien arrêtées. Elle aboutit à la négation de toute certitude (3), et donne les connaissances pratiques, les conceptions de la vie vulgaire, uniquement comme des effets de la Mâyâ ou de l'illusion (4). N'importe si ce mot était d'un usage bien plus ancien dans les doctrines indiennes, il a représenté sans doute, dans l'école dont nous nous occupons, une notion toute nouvelle; peut-être le prendrait-on pour une infiltration du bouddhisme qui avait ainsi nommé la mère du Buddha Çàkyamuni, avant d'en faire une idée abstraite; l'inanité de toute connaissance, de toute représentation des choses (5). Selon les Védantins, l'illusion dérive de

(1) Voir dans le mémoire de Colebrooke la revue des sources de tout âge et de divers titres, *Miscellaneous Essays*, vol. I, p. 327-337, et la traduction de M. Pauthier, p. 153-165. Dans un curieux recueil sur la bibliographie des systèmes indiens, M. Fitz-Edward Hall attribue au seul Védânta 310 ouvrages sur le nombre des 748 qu'il décrit (*A contribution*, *etc.* Calcutta, 1859, in-8°).

(2) Chap. VI sur le drame indien, pp. 328-31.

(3) Voir l'*Histoire de la philosophie* par Victor Cousin, cours de 1828, (1864, un vol. in-8°, Paris, Didier).

(4) *Védânta Sâra*, éd. Calc. I, p. 21. — Trad. de Roer, *Journal of the Roy. Asiat. Soc. of Bengal*, vol. XIV, p. 115 et suiv.

(5) V. Banerdjea, *Hindu philosophy*, dialogue VIII, p. 306-314. — Sur

la prédominance de la qualité de l'âme qui lui dérobe la vue de la réalité : elle se manifeste sous un double mode, soit comme faculté d'enveloppement ou d'obscurcissement, *âvarana-çakti*, soit comme faculté d'hallucination, *vikschépa-çakti*. C'est sous l'empire de ces deux espèces d'illusions, l'exaltation de la puissance, le délire de la cupidité et du bonheur, ou bien des mouvements tout opposés, que l'esprit subit des entraînements contraires; il n'est délivré des erreurs provenant de ces deux sources que par la connaissance de l'infini Brahma.

Enfin, à une date peu éloignée, le Védânta a prêté ses formules, ses allégories et ses images à une philosophie tout à fait rationaliste, analogue au déisme qui a régné dans la philosophie européenne au siècle passé. Ram Mohun Roy a marqué de son nom cette tentative de relier les spéculations indiennes à la philosophie occidentale; il a formulé un déisme abstrait qui ne tient plus compte des croyances séculaires de sa nation. C'est là l'extrême limite jusqu'où s'avancent ceux des penseurs hindous qui rejettent l'idolâtrie, mais qui repoussent le christianisme. Par contre, il est de nos jours plusieurs brahmanes qui ont donné à leur profession du monothéisme la base de la foi chrétienne, et ils se sont mis en garde contre deux conséquences qui découlent, tantôt de la négation de l'idée religieuse, tantôt des excès du sens mythologique, le matérialisme et le panthéisme.

C'est à la fin de ce chapitre qu'il convient de signaler la propagation des doctrines de l'école védânta qui s'est faite, au nord et au midi de l'Inde, par la version de ses livres dans les langues populaires cultivées en plus d'un genre littéraire (1). Les idiomes dravidiens de souche non aryenne ont servi presque tous à vulgariser les opinions des Védantins parmi les populations brahmaniques du midi de la péninsule; en particulier le télinga ou télugu, le malayalam, et surtout le tamoul. Les écrivains des contrées méridionales se bornaient le plus souvent à traduire les originaux sanscrits suivant les ressources lexicographiques et le génie grammatical de leur idiôme; quelquefois cependant ils ont ajouté à leur version des gloses qui en facilitassent l'intelligence dans l'enseignement. Nous dirons ci-après combien grande est la richesse du haut tamoul, c'est-à-dire de la langue littérale des Ta-

le rôle de Mâyâ, lire la vie du Buddha, d'après le *Lalita Vistara*, trad. du tibétain par M. Ph. Ed. Foucaux (1848).

(1) Voir la *Bibliotheca orientalis* de J. Zenker, part. II, p. 363 et suiv. p. 378.

mouls en ouvrages védantiques, en parlant d'un commentaire de l'*Atmabodha* que M. Graul a mis à profit dans sa traduction allemande du poëme philosophique de Çankara. Nous ne pouvons qu'attirer l'attention du lecteur sur le phénomène d'une littérature scientifique née à une grande distance du berceau de la civilisation des Aryas, et fondée sur le travail d'intelligents traducteurs (1).

ATMABODHA.

DES MANUSCRITS ET DES ÉDITIONS DU TEXTE DE CE POËME ET DE SON COMMENTAIRE ANONYME.

Ayant eu l'occasion de comparer plusieurs manuscrits du poëme de Çankara, nous eùmes le dessein d'en publier le texte avec mention des principales variantes recueillies dans ces manuscrits, et d'imprimer en même temps le commentaire anonyme en sanscrit dont le texte est accompagné dans plusieurs d'entre eux. A cause de l'ajournement de ce travail, nous ne sommes plus à même d'offrir au public la primeur d'une édition de l'*Atmabodha;* car il a été, dans l'intervalle, deux fois imprimé et une fois lithographié dans l'Inde. Il nous reste donc la tâche de donner quelque valeur à une nouvelle traduction française de ce traité, en y joignant une analyse suivie et substantielle qui résume la pensée de l'auteur et qui laisse apercevoir l'opinion de ses interprètes indiens.

Sans mettre le texte sanscrit sous les yeux du lecteur, nous croyons devoir lui rendre compte de notre travail, en notant quelques variantes recueillies dans les manuscrits que nous avons naguère consultés et dans les éditions que nous avons examinées avec soin: on verra ainsi quelle base nous avons donnée à cette version de l'*Atma-*

(1) Dans le tome VII de la *Zeitschrift der deutschen morgenlændischen Gesellschaft* (1853, p. 558, 565 seq.), M. Graul a donné le catalogue des ouvrages philosophiques en tamoul (nos 93 à 110) qu'il avait acquis pour la maison de la mission évangélique luthérienne à Leipzig. C'est dans sa *Bibliotheca tamulica* qu'il en a fait connaître lui-même quelques-uns. — M. Ch. Graul est décédé à Erlangen, le 10 mars 1864, âgé de quarante-neuf ans. Il a laissé une relation de ses voyages en Orient (1849-53), imprimée à Leipzig en six volumes.

bodha, entreprise dans l'espoir de mettre en lumière la glose sanscrite plus que ne l'ont fait d'autres traducteurs.

Nous indiquerons, dans les notes de notre version du texte, les cinq manuscrits suivants, dont nous avons copié le premier, et dont les autres nous ont fourni bon nombre de variantes :

1° Un manuscrit de l'*Atmabodha*, avec commentaire en caractères dévanagaris, que feu Charles Ochoa rapporta en 1844 de l'Inde, où il avait voyagé avec une mission du Gouvernement français (1), et qu'il voulut bien nous prêter en 1845. Ce manuscrit (lettre O) a passé avec d'autres livres indiens à la bibliothèque impériale de Paris (2);

2° Un manuscrit de la collection Chambers, formant aujourd'hui le n° 617 du fonds sanscrit de la bibliothèque royale de Berlin. Ce manuscrit (lettre W) a été décrit, ainsi que le suivant, par M. Albert Weber dans son Catalogue (3), et c'est à lui-même que nous fûmes redevable naguère d'une copie comprenant la glose sanscrite;

3° Un manuscrit de la susdite collection, n° 618, dont le même savant eut également l'obligeance de nous communiquer les variantes (lettre A). Le poëme, sans commentaire, est la sixième pièce d'un recueil d'écrits védantiques mis indistinctement sous le nom de Çankara (4);

4° Un manuscrit du fonds Taylor, n° 2011, de la bibliothèque de l'*East-India-House* (lettre T);

5° Un manuscrit du legs Colebrooke, n° 1597, de la même bibliothèque (lettre C).

Nous avons fait à Londres, en 1845, la collation de ces deux manuscrits, sur la recommandation et grâce à la complaisance de l'illustre indianiste feu H. H. Wilson, bibliothécaire de l'honorable Compagnie des Indes. La bibliothèque et le musée ont passé, il y a quelques années, sous la direction du ministère de l'Inde.

Le même commentaire anonyme existe dans quatre manuscrits (O.

(1) Espagnol d'origine, ce jeune orientaliste avait montré sa prédilection un peu enthousiaste pour les écrivains mystiques de l'Inde et de la Perse. Mort à Paris en juin 1846, il n'eut le temps d'achever aucun mémoire sur l'objet de ses lectures et de ses voyages.

(2) Eugène Burnouf en a dressé le catalogue dans le *Journal asiatique*, janvier 1848, t. XI, p. 66-81.

(3) *Verzeichniss der sanskrit Handschriften*, p. 179, — Ère Samvat 1772 = A. D. 1716.

(4) *Loc. cit.* p. 179-181. — Ère Samvat 1704 = A. D. 1648.

W. T. C.), et dans deux des éditions que nous allons énumérer; c'est une glose explicative, *tikâ*, *vyâkhyâ*, qui suit, stance par stance, le texte du poëme, sans longs développements philosophiques ni digressions grammaticales.

Voici maintenant ce qui concerne les éditions du texte :

1° Le texte de l'*Atmabodha*, imprimé sans commentaire, par le docteur John Hæberlin, en 1847, dans son Anthologie de petits poëmes sanscrits (1); nous indiquerons par la seule syllabe initiale *Anth.* ce recueil estimé, dont l'éditeur, missionnaire allemand, est mort dans l'Inde;

2° L'*Atmabodha* imprimé en 1852 avec le commentaire sanscrit anonyme, par M. Fitz-Edward Hall, dans le même volume qu'un autre traité de la même école, le *Tattva-bodha*. Nous citerons par la lettre H cette édition, qui n'a pas été mise dans le commerce, et que nous tenons de la bienveillance de M. Hall lui-même, aujourd'hui bibliothécaire du ministère de l'Inde à Londres (2);

3° Le texte de l'*Atmabodha* transcrit en lettres latines, par Charles Graul, dans le premier volume de sa *Bibliotheca tamulica* (3), et accompagné de notes tirées d'un commentaire tamoul; nous en citerons les particularités (sous les lettres initiales Gr.) et nous relèverons quelques explications doctrinales que le savant allemand a traduites à dessein du texte tamoul;

4° Le texte lithographié de l'*Atmabodha* avec son commentaire sanscrit, dans un recueil de petits écrits védantiques publié à Bombay en 1859 (4), format in-8° oblong.

(1) Kavya-sangraha. *A sanscrit Anthology, being a collection of the best smaller poems in the sanscrit language*. Calcutta, 1847, 1 vol. in-8°, p. 489-495.

(2) *The* Atma-bodha, with its commentary; also the *Tattwa-bodha* : being two treatises of indian pantheism. Mirzapore, 1852, in-8° (dévanagari).

(3) Tome I, contenant trois écrits servant à l'interprétation du système védânta, et traduits en allemand par l'éditeur (Leipzig, 1854, in-8°). L'*Atmabodha* est publié en transcription; mais les extraits de la glose qui suivent chaque stance sont traduits du tamoul en allemand (p. 175-185). Le texte sanscrit provient d'un manuscrit en lettres télugus. Ajoutons que M. Graul a dressé une liste des mots techniques du Védânta, qu'il a expliqués en allemand et en anglais, pour l'intelligenco des documents philosophiques de son recueil.

(4) *Atmabodha-prakaranam satikam*, feuillets 6 à 21, deux fascicules

Le poëme de Çankara renferme exactement dans presque tous les textes connus le nombre de soixante huit çlokas ou distiques, et il n'offre aucune différence un peu importante sous le rapport ni de la suite des vers ni de leur contenu. On a de ce côté la pleine garantie que les axiomes et les sentences de l'*Atmabodha* ont été conservés scrupuleusement à l'aide de l'écriture et de la récitation. Il a le nom de *prakarana*, « traité, discussion relative à une doctrine. » Quand il n'est pas nommé simplement *Atmabodha*, il est intitulé *Atmabodha-prakaranam*, comme on lit dans plusieurs manuscrits.

Çankara a conservé d'un bout à l'autre le même ton didactique; ses affirmations dogmatiques sont en général renfermées en une seule stance; quelquefois elles sont éclairées dans le second membre de la même stance par une comparaison prise dans les phénomènes de la nature indienne. Il est un seul passage où l'exposé doctrinal cesse pour faire place à une interpellation indirecte de l'Être suprême au disciple qui l'écoute (st. 30 à 36) : c'est un discours de l'Esprit, s'affirmant lui-même comme Brahma, qui n'est pas sans analogie avec les révélations de Krichna énumérant tous ses modes de manifestation au milieu de ses entretiens avec Ardjouna, dans une des belles lectures de la *Bhagavad-Gitá* (1). Nous n'avons pas un brillant morceau de poésie, mais un résumé habilement versifié des thèses importantes d'une école de métaphysique.

La célébrité de l'*Atmabodha* comme œuvre de Çankara a été affirmée par ceux qui l'ont expliqué et commenté en d'autres langues indiennes. Il nous a paru intéressant à cet égard de reproduire la préface du commentateur tamoul (2), traduite par Graul

de 36 feuillets, qui contiennent six autres opuscules. Nous désignerons par la lettre D la lithographie de Bombay(dévanagari).

(1) Le XI[e] adhyâya, intitulé : *Vibhûti-yoga* « doctrine des propriétés éminentes. »

(2) « Le vénérable Çañkara, le bienheureux, maître de la classe des mendiants *paramahañsas* (c'est-à-dire des Sannyâsis du quatrième et dernier degré), descendit dans ce pays d'Aryâvarta (l'Inde), approfondit les systèmes de toutes les sectes qui s'y trouvaient, et déduisit clairement de la comparaison de tous ces systèmes leurs mérites et leurs défauts. Ensuite il fonda le système de la non-dualité; il admit pour auxiliaires les six sectes (écoles) principales, et il soutint que le système de la non-dualité (soit de l'identité absolue) se démontre comme la vraie réalité et demeure

en tête de sa version allemande du poëme (*Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 175).

la plus haute vérité, quand on l'examine avec le secours de la révélation (*çruti*), de la déduction philosophique et de l'expérience interne. Pour faire comprendre son opinion aux habitants de ce pays, en tant qu'ils étaient partisans des six sectes, il composa des éclaircissements ou commentaires sur les *Sûtras* de Vyâsa (sic), sur les Oupanisçhads et sur la *Bhagavad-Gîtâ*.

« En outre il rédigea, dans la langue du Nord (le sanscrit), le livre intitulé *Atmabodha* (connaissance de l'Esprit), afin de rendre le système de la non-dualité clair pour les ignorants, incapables d'étudier eux-mêmes les susdits commentaires, comme on met le fruit du Nelli sur la paume de la main. Dans ce livre, il explique la nature de l'esprit, les *Upâdhis* ou qualités du corps qui paraît, en vertu de l'erreur, différent de l'Esprit; il définit ensuite les diverses méthodes de salut : le *çravana* (l'audition), le *manana* (la méditation) et le *nididhyâsana* (la contemplation). Enfin il explique la vraie nature de la libération de l'âme pendant cette vie, la disposition mentale requise chez celui qui veut être libéré de son vivant (*djîvan-mukta*), ainsi que les signes distinctifs de la béatitude indépendante du corps : il démontre par cette voie que le but le plus élevé de l'Esprit, c'est la complète délivrance. »

ATMABODHA.

—

LA CONNAISSANCE DE L'ESPRIT.

—

VERSION COMMENTÉE DU POËME DE ÇANKARA.

—

Invocation.

Cette stance, servant d'invocation, serait facilement attribuée à Çaṅkara lui-même, fervent sectateur de Çiva et de la grande déesse, épouse de ce dieu (I).

Je prends mon recours à *Çambhu*, dont la déesse *Umâ* est la lune, aux regards ayant l'éclat du lotus, au pied honoré par le dieu des cent sacrifices (Indra), celui dont la forme est inaccessible même à l'intelligence aux cent voies!

Le préambule du *Bhâshya* sanscrit résume fort bien l'intention de l'auteur en composant l'*Atmabodha* après les grands traités qu'il avait consacrés à la démonstration et à la défense du Védânta.

Après avoir mis au jour une triple classe de traités sur le Védânta pour les disciples les plus avancés, le bienheureux Çankara Acharya, en faveur des gens peu instruits, incapables de les comprendre, publie avec le désir d'en parfaire la démonstration le présent traité, intitulé Atmabodha, ou « la Connaissance de l'Esprit, » — *Atmabodhâkhyam prakaraṇam*, — qui est un résumé des conclusions de tout le système védânta.

(1) D'autres manuscrits, il est vrai, substituent Râma et Sîtâ à Çiva et Parvatî (O. W. et l'édit. de Mirzapore).

1.

Ce livre de la Connaissance de l'Esprit est composé à l'intention de ceux qui ont effacé leurs péchés par la pénitence, qui ont atteint la tranquillité parfaite, qui ont détruit leurs passions, et qui aspirent à la délivrance finale (1).

Commentaire. — Çañkara aurait voulu rappeler dans cette stance la recherche des quatre *sâdhanas* ou moyens de salut, en désignant ceux qui, les ayant mis en pratique, sont capables de comprendre l'instruction renfermée dans ce livre. Ce sont d'abord ceux qui ont détruit leurs péchés par des pénitences, ayant pour forme l'accomplissement d'actes périodiques, tels que le *Chândrayana* (jeûne austère réglé suivant le cours de la lune), soit qu'ils aient cédé à la colère, soit qu'ils aient été coupables d'autres vices. Ce sont ensuite ceux qui sont restés calmes, aucunement ébranlés dans leurs espérances ; puis les hommes sans passions, c'est-à-dire exempts du désir immodéré des biens de cette vie ou d'une autre ; ce sont enfin ceux qui, aspirant à la libération, font d'incessants efforts pour rompre les liens de la transmigration.

2.

De tous les moyens, il n'en est qu'un seul, la connaissance (*bodha*), qui soit efficace pour l'obtention de la délivrance : comme sans feu il n'y a pas de cuisson, de même, sans la science (*djñâna*), on ne parvient pas à la libération finale.

Des moyens tels que la pénitence, la prière, les œuvres, l'union (*yoga*), effectuent respectivement par autant de degrés la libération conduisant à la voie de la science. Mais la science, de sa nature, seule capable d'anéantir les vaines distinctions naissant de l'ignorance, consacre en pleine possession de sa souveraineté quiconque aspire à la libération. Ainsi est affirmée l'excellence de la science par rapport aux autres moyens de salut. On dirait de même qu'il n'y a pas de cuisson sans feu, quand on aurait à sa disposition tous les autres moyens, le bois, l'eau, les ustensiles.

(1) Stance 1, b... *apékshyo'yam âtmabodho vidhiyaté*. — La forme du participe futur passif, *apékshya*, R. IKSH, est la leçon de la plupart des manuscrits, d'un sens plus net que la leçon *apéksho, apéksha* (mss. O. C. Anth.) : « A prendre en considération, » — zu beachten (*Sanskrit Wœrterbuch*, Saint-Pétersbourg, t. 1, col. 311-312).

3.

Faute d'être en opposition avec elle, l'action ne saurait repousser l'ignorance; mais la science dissipe l'ignorance, comme la lumière dissipe l'épaisseur des ténèbres.

En l'absence d'opposition entre l'action et l'ignorance, — *karmano'vidyâvirodhâbhâvât,* — l'une ne peut détruire l'autre ; mais la science, par sa propriété de clarté, est capable de dissiper l'ignorance, de même qu'un amas de lumière dissipe l'obscurité.

Le terme que les Védantins emploient de préférence pour exprimer l'ignorance est celui d'*adjñâna* ou « non-science, » terme qui serait applicable uniquement à l'homme. Plus loin, stance 13, le poëte a employé aussi celui d'*avidyâ,* qui va plus loin comme expression négative. Les Bouddhistes se sont servis du mot *avidyâ* comme nom de la douzième cause du mal ; c'est pour eux l'illusion sans aucun fond, le reflet du néant. (Voir la note de M. Th. Goldstücker sur *avidyâ,* dans l'introduction d'Eugène Burnouf à l'*Histoire du Buddhisme indien.* Paris, 1844, p. 507).

4.

Entravé en quelque sorte par l'ignorance (1), mais redevenant indépendant quand celle-ci est détruite, l'Esprit resplendit lui-même d'un grand éclat, comme le soleil au moment de la disparition des nuages.

Par rapport au corps, l'Esprit est conçu comme entravé ou enveloppé. Comment son indépendance peut-elle lui revenir ? C'est par absence de discernement que se produit l'enveloppement de l'Esprit, qui est simple en lui-même, indivisible ; cet enveloppement n'a pas d'autre raison que l'attache au multiple, suite de l'ignorance. Une fois que le non-discernement est eloigné, l'Esprit brille de nouveau dans son indépendance, de même que le soleil à la disparition des nuages qui lui font obstacle.

D'après le commentaire tamoul, M. Graul ajoute les réflexions suivantes : « Le soleil est séparé du nuage par d'énormes distances, et avec cela il est infiniment plus grand : cependant le nuage paraît l'envelopper ; mais

(1) Nous avons préféré la leçon *parichhinna* « limité, restreint, enveloppé » (voir R. Chmid, *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 1093), dans une acception philosophique, à la leçon *avachhinna* W. C. Gr.) « séparé, détaché, » et à la leçon *avichhinna* (B.) « non séparé, non interrompu, »

ce n'est là qu'une apparence. Le *Vritti-djñâna* (littér. « la science d'activité, » c'est-à-dire la connaissance incomplète réalisée par l'exercice des facultés intellectuelles), c'est la cause pour laquelle l'Esprit, partagé entre des corps nombreux, paraît comme multiple, et non pas comme simple *(advaita)*. »

5.

Après que l'âme, troublée par l'ignorance, a été purifiée par l'exercice de la science, la science elle-même disparaît, de même que la graine du kataka (1) [qui a purifié] l'eau [à laquelle on l'a mêlée].

Cañkara, qui a jusqu'ici parlé de l'Esprit, de l'*Atman*, l'être par excellence, l'âme universelle, identique à Brahma, touche à une autre notion, celle de l'âme individuelle, du principe vital tel qu'il se manifeste dans la série immuable des êtres; ce principe, il l'appelle *djîva* « vie. » Nous nous servirons, dans la version, du terme d'*âme*, qui le distinguera suffisamment de l'*Atman* ou de l'Esprit.

L'âme est troublée par le moi et par les autres sentiments pouvant naître de l'ignorance; elle s'en orgueillit par suite de l'action, de la jouissance et d'autres états semblables. Une fois qu'elle a détruit dans l'âme l'activité interne (2) que l'ignorance avait produite, la science se détruit, s'anéantit elle-même. S'étant réfléchie dans l'Esprit, la science devient un avec lui: alors l'Esprit se manifeste comme un, simple, sans dualité; de la même manière, la poussière du *kataka*, ayant clarifié une eau trouble, disparaît elle-même sans laisser de traces.

6.

Semblable à l'image d'un rêve, le monde est constamment troublé par l'amour, par la haine et par d'autres passions; tant que

(1) *Kataka* est le nom d'un arbuste, le *Strychnos potatorum* de Linné, dont les fruits sont employés en médecine, et servent, d'autre part, à purifier une eau trouble; on frotte l'intérieur du vase avec la poussière de ces fruits, et l'eau que l'on y verse ensuite est dégagée de toute saleté (*Sanskrit Wœrterb*. B. II, col. 38, où sont cités les traités indiens de médecine). Les poëtes ont recouru plus d'une fois à la figure du kataka purifiant l'eau : par exemple, Kâlidâsa dans le *Malavikâgnimitra*, st. 26.

(2) *Antahkarana*, selon le commentateur tamoul, serait ici simplement une faculté mentale, comprise dans les cinq facultés de l'organe interne ainsi nommé (*manas*, *citta*. *buddhi*, *ahankâra*). Voyez Graul, explication des termes, *Bibl. tamul*. I, p. 197, et II, p. 167-168.

dure (le rêve), il se manifeste comme réel; mais, au réveil, il passe à la non-réalité (1).

C'est par l'exemple d'un rêve que l'auteur veut démontrer l'inanité (*mithyâtvam*) du monde, à la réalité duquel le vulgaire s'obstine à ajouter foi; la question est de savoir si les choses qui tombent sous nos sens sont réelles ou non.

Le monde est bouleversé par des passions opposées, l'amour et la haine, par exemple (2); quoique sans réalité. à cause de l'ignorance de ce qui produit le rêve, il est cependant regardé comme existant. Au réveil seulement, la science s'étant produite par l'audition des paroles des Écritures sacrées, le monde paraît comme n'existant pas. Le sommeil et la veille figurent les deux états de l'être intelligent qui a cru le monde réel, mais qui en découvre ensuite la non-réalité.

7.

Le monde apparaît comme réel, de même que l'écaille de l'huître [semble être] de l'argent; aussi longtemps que Brahma n'est pas connu, lui qui est au-dessus de toute chose, indivisible.

La comparaison porte sur l'illusion que produit la perle d'huître; aussi longtemps qu'on n'a pas distingué le dessus noirâtre de l'écaille et la figure triangulaire de l'huître, on a la perception de l'argent comme d'une chose réelle. Or, tant qu'on ne perçoit pas directement Brahma, dominateur de tout, l'Être, l'Intelligent. le Bienheureux, l'Un (3), aussi longtemps le monde, soumis à un continuel changement de formes, est perçu par erreur comme réel.

8.

Toutes les variétés des êtres sont comprises dans l'Être véritable

(1) Au lieu de *asatyavat* « tel que non réel, » leçon des éditions et des manuscrits, Graul a admis dans le texte un composé qui fournit le même sens : *satyasat* « destructif de la réalité, privé de réalité. »

(2) Le commentateur tamoul d'un traité sanscrit, *Saptaprakarana* (en tamoul *Sattapirachâranam*) « les sept chapitres, » porte à treize le nombre des passions contraires. (Voir Graul, note sur la st. 6, p. 178).

(3) *Sac-cid-ânandâdvayam* : littér. « existant, pensant, bienheureux, sans dualité; » ce sont les premiers mots du *Vêdânta-Sâra*.

et intelligent, se reliant à tout (1), éternel, pénétrant tout (2), comme les différents objets de parure le sont dans l'or.

L'auteur veut parler de l'ensemble des choses tel que l'on se le figure par illusion parmi les hommes, et comme il est formé par la Mâyâ en Brahma.

Les diverses catégories d'êtres, parmi lesquelles les dieux, les reptiles, les hommes, les choses immobiles et mobiles, sont comprises dans l'Être réel, intelligent, éternel, lié (cousu) à tout, éternel, pénétrant tout, de même que les bracelets, les diadèmes et d'autres ornements sont renfermés dans la matière d'or (3).

9.

Comme l'air, le directeur des organes des sens, le Maître, susceptible de divers attributs (4), apparaît [comme] distinct en raison de leurs distinctions; mais quand ces attributs sont détruits, il redevient véritablement un (5).

Le Maître suprême, répandu partout, qui met en action ou qui retient le *Manas* et les organes des sens, quand il se réfléchit dans les différents attributs produits par sa Mâyâ, apparaît comme distinct; mais lorsque ces attributs, le corps et les autres qu'a produits la Mâyâ, viennent à être détruits par la connaissance de l'unité de l'Esprit ou de Brahma, il se manifeste comme un, comme indépendant et indivisible.

(1) Nous traduisons comme locatif singulier *anusyûtê*, sur l'autorité de la plupart des manuscrits et du *bhâshya* anonyme : c'est le participe de la R. siv, *suere*, « coudre, » dans l'acception de « relié ou cousu de proche en proche à tout » (*sarvânusyûtê*). Si l'on substitue à ce locatif, avec Graul, la forme du féminin pluriel *anusyûtâ* (*anusyûtâh—vyaktayah*), on traduira : « Les variétés dépendant de l'Être véritable et intelligent, » attachées à lui comme des grains à un fil.

(2) *Vishnâu* (locat.) — *Vishnu*, dans le sens philosophique, c'est Brahma se répandant au loin, pénétrant tous les êtres (*vyâpaka*).

(3) Avant la stance 8, le manuscrit de Berlin 618 (A.) et le texte de Graul insèrent, sous ce n° 8, un distique que nous n'avons pas retrouvé ailleurs :

« C'est dans le Maître suprême, fondement, soutien de tout, que les mondes arrivent à la naissance, à la durée, à la dissolution, de la même manière que les bulles se forment dans l'eau (*budbudâ iva vârini*). »

(4) *Nânopâdhi-gato vibhuh.*— Par le terme d'*Upâdhi*, l'école védânta entend certains attributs naturels qui servent d'enveloppe à l'Esprit et lui prêtent une sorte de déguisement. (Wilson, *A Sanscrit Dictionary*, 2[e] edit. s. v, p. 160; *Sanskrit Wœrterbuch*. B. I, col. 987, Bestimmung, Bedingung). *Upâdhi* signifie donc « attribut propre, propriété déterminante. »

(5) Nous avons traduit ainsi la leçon : *tan-nâçâd-ekavad-bhavêt* (mss, W A. O. Anth. et H.). D'après une autre leçon (mss. T. C. edd. B et Gr.) : *tan-nâçê kêvalo bhavêt*, on dirait de l'Esprit qu'il redevient « indépendant, indivisible. »

Ainsi en est-il de l'air *(âkâça)* : il paraît multiple par les modifications qu'il subit, par exemple par les vases et les maisons qu'il renferme ; mais il redevient un du moment où ces modifications disparaissent.

10.

En vertu de ces divers attributs, des espèces, des noms et des états différents sont rapportés à l'Esprit, de même que des goûts différents et des couleurs différentes sont attribués à l'eau.

L'auteur veut expliquer comment on se méprend sur la nature de l'Esprit qui est enveloppé de diverses manières dans son union avec des corps. Par la puissance des *Upâdhis* ou attributs susnommés, des conditions différentes d'existence, sous le rapport de l'espèce ou de la race *(djâti)*, du nom, du rang *(âçrama)*, sont placées en Brahma comme si elles lui étaient propres, et cela en vertu de l'illusion ou de la Mâyâ. Ainsi juge-t-on de l'eau : quoique étant sans saveur, ni couleur distincte par sa nature, elle se trouve douée de qualités diverses, piquante, amère, douce, acide sous le rapport du goût ; rouge ou jaune, sous celui de la couleur. C'est ainsi que l'eau devient multiforme. tandis qu'en elle-même elle est une.

11.

Le corps formé de la réunion des éléments, au nombre de cinq, produit par l'effet de l'action, est dit le siège de la perception des plaisirs et des peines.

Dans cette stance, l'auteur a voulu définir l'attribut grossier, *sthûla*, qui est au nombre des trois *upâdhis* ou attributs engendrés par l'ignorance de la nature propre de l'Esprit.

Chacun des cinq éléments, air, vent, feu, eau, terre, étant partagé en deux, chaque moitié étant de nouveau divisée en quatre, il se fait entre ces subdivisions des unions particulières qui expliquent les phénomènes de la vie organique et leur rapport avec le développement des facultés mentales. La combinaison qui provient de ce partage par cinq *(pañcikarana)* est d'une subtilité remarquable, comme on peut le voir dans le tableau qu'a dressé le Dr Graul pour représenter l'action réciproque des produits de chaque élément (1).

(1) *Biblioth. tamul.* I, notes sur l'*Âtmabodha*, p. 179-181.

Le *Bhâshya* finit dans les termes suivants : « Assemblage des grands éléments, la terre et les autres, partagés chacun en cinq, résultant d'actions antérieures ; le corps grossier *(sthûla-çarîra)* est la demeure des sensations de plaisir et de peine, le siége des jouissances pour l'Esprit universel, *pratyag-âtmanah* (1). »

12

Le corps subtil, qui n'est pas issu des cinq éléments (grossiers), mais qui est uni avec les cinq souffles (de vie), avec le *manas*, avec l'intelligence et les dix organes, est l'instrument de la perception sensible.

A la notion d'un second attribut, *upâdhi*, dit subtil, correspond celle du corps subtil, que le texte appelle *sûkshmâñgam*. Voici de quels éléments il est composé : les cinq souffles *(prânâs)*, qui sont les cinq manifestations ou opérations du grand souffle *(mahâprâna)* ; le *manas*, qui est la faculté intérieure de compréhension ; la *buddhi*, qui est l'intellect, avec la faculté essentielle de discernement ; enfin les dix sens, entre lesquels on distingue les sens de connaissance *(djñânéndriya)* et les sens d'action *(karméndriya)* (2).

Composé des éléments susdits, le corps subtil, *sûkshmaçarîra*, dit aussi *liñgaçarîra*, est l'instrument de la perception des sensations opposées de plaisir et de peine, dont le siége seulement est dans le corps grossier. Le corps subtil serait appelé aussi le *principe sensitif*, le principe et le signe de la vie dans les êtres animés. Le Dr Graul a fait la paraphrase de l'expression sanscrite dans les termes suivants : *Die fein materielle Körperform*, « la forme de corps d'une matière plutôt déliée et subtile. »

13.

L'ignorance, sans commencement *(anâdyavidyâ)*, indéfinissable, est appelée l'*attribut causal :* mais ce qui diffère essentiellement de cette triplicité d'attributs, qu'on le reconnaisse pour l'Esprit *(âtmânam-avadhârayét)* !

(1) Cette qualification de l'Esprit suprême signifie littéralement : « en arrière, venant après tout. » (Voir Benfey, *Glossar.* p. 203 ; Windischmann, *Sancara*, p. 100).

(2) Les organes de la connaissance sont : le tact, l'ouïe, la vue, le goût et l'odorat ; les organes de l'action sont : l'appareil de la voix, les instruments du toucher et de la marche (mains et pieds), les organes excrétoires et les organes de la génération.

Le troisième attribut, c'est l'attribut de cause *(kâranopadhi)*, qui n'est autre que l'ignorance à laquelle on ne peut appliquer les notions d'être ou de non-être ; il est ainsi nommé, parce qu'il est la raison des oppositions entre les deux attributs grossier et subtil, et la cause de l'un et de l'autre ; au delà de ces trois *upâdhis*, que l'on cherche ce qui leur est étranger *(upâdhi-tritayâd anyam)*, et l'on découvre l'Être ou Brahma.

14.

En union avec les cinq *koças* ou « enveloppes, » le pur Esprit *(çuddhâtmâ)* subsiste comme [s'il avait assumé] la nature de l'une ou de l'autre, absolument de même que le cristal reflète la couleur bleue ou autre des diverses étoffes [que l'on en approche].

L'Esprit, qui reste toujours le même, semble revêtir la nature de tel ou tel objet, suivant l'enveloppe sous laquelle il apparaît. Il y a cinq places ou régions qui sont dites à cet égard les *koças*, enveloppes ou fourreaux de l'*Atman*. En suite de son union avec ces *koças*, par une vaine identification avec eux, l'Esprit, toujours pur, apparaît comme s'il participait à leur nature ; mais au fond il ne leur est pas subordonné.

Or l'école védânta a distingué cinq *koças* ou régions où s'accomplissent les opérations de la vie organique et de la vie intellectuelle (1). Elle en a donné dans plus d'un traité des définitions qui servent à éclaircir la courte glose de cette stance (2). Le premier des *koças* est appelé *annamaya*, comme région de la nutrition ; le second, *prânamaya*, comme région de la vie ou du souffle vital ; le troisième, *manomaya*, comme région de la conception mentale ; le quatrième *vidjñânamaya*, comme région de la connaissance supérieure ; le cinquième *ânandamaya*, comme région de la joie ou de l'extase. Le premier *koça* tient du premier attribut, le corps grossier ; les trois suivants, du second attribut, le corps subtil ; le cinquième, de l'attribut causal, *kâranopâdhi*. Ainsi place-t-on entre les fonctions inférieures de la nutrition et l'exercice des facultés intuitives la hiérarchie des phénomènes psychologiques que les Védantins ont expliqués par l'union de deux éléments distincts : le souffle vital ou la respiration nécessaire à tout être animé, la perception à laquelle concourt le *manas* ou sens intérieur, la conception scientifique qui est opérée par la *Buddhi*

(1) Mémoire de Colebrooke sur le Védânta, *Misc. Essays*, vol. 1, p. 372-373 ; trad. de Pauthier, p. 200-201 ; *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 452, s. v. où sont cités les passages des livres de l'école.

(2) Voir le *Védânta Sâra*, traduit par Windischmann, l. c. p. 1780 seq. et le *Panchadaçaprakarana*, traduit du tamoul par Graul (VI, chap. III ; *Biblioth. tamul.* I, p. 159 et suiv.).

ou l'Intellect; les sens d'action participent au premier de ces phénomènes, les sens de connaissance aux deux autres.

L'Esprit n'adhère qu'en apparence, mais non en réalité, aux enveloppes sous lesquelles on croit le découvrir. Ainsi le cristal transparent montre-t-il toute espèce de reflets par son contact avec des objets d'une couleur bleue ou jaune; mais en réalité, il n'en prend aucun; le morceau de cristal, à travers lequel les couleurs se reflètent, n'est ni imprégné, ni souillé par elles.

15.

Que l'on parvienne, par le battage de la spéculation, à dégager l'Esprit suprême (1), pur, des enveloppes auxquelles il est uni, celle du corps et les autres, de même que l'on sépare le grain de riz de sa cosse.

L'auteur recommande les efforts nécessaires à l'intelligence humaine pour discerner, suivant la philosophie, la vraie nature de l'Esprit, dégagé de tout lien externe. Quelle que soit l'explication de deux mots de cette stance (2), il n'y a pas de doute sur la figure qu'elle emploie pour représenter l'activité de la pensée qui dégage l'Esprit suprême de tout ce qui lui est étranger, afin d'en reconnaître l'omniprésence et aussi l'absolue indépendance; l'induction, *anumâna*, est un des procédés qu'elle applique pour parvenir à cette fin, pour discerner parfaitement ce qu'est l'Esprit séparé de toute enveloppe et considéré en dehors de tout attribut.

La comparaison tirée de la cosse du riz ou de celle de l'orge a été d'un emploi très fréquent dans l'Inde, où la culture de ces plantes répond aux nécessités de la vie sous toutes les zones; l'auteur d'un drame philosophique termine ainsi la sentence qu'il avait mise dans la bouche d'un de ses personnages : « Quel être raisonnable rejettera le riz aux grains blancs et beaux, parce qu'ils sont enveloppés dans de petites cosses? » (*Prabodhachandrodaya*, st. 23, p. 29, ed. Brockhaus).

(1) *Atmânam-antaram*. — Var. *ântaram* (C. Anth. B. H.). Au lieu de traduire *interne*, on prendrait le mot dans l'acception d'universel, répandu en tout, « The supreme soul. » (Colebrooke. — (Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. t. I, p. 241).

(2) Qu'on lise *yuktyâvaghâtatah* (*yuktyâ* instrum.), ou avec Graul (p. 182) *yuktyavaghâtatah*, on obtient le même sens que ce savant a rendu dans sa version par les mots : « Durch das Dreschen des philosophischen Studiums. » *Yukti*, « étude, application, » comporte trois choses : l'audition, la méditation et la contemplation. (Voir ci-dessus, § V, la préface du commentateur tamoul). C'est précisément au distique 15 que commence la partie du poëme relative au *çravana*, ou à l'audition des Écritures.

16.

L'Esprit (*atmân*), quoiqu'il pénètre continuellement en toutes choses, ne se manifeste pas en tous lieux; il se manifeste dans l'intelligence (*buddhi*), comme il y a réflexion de l'image sur une surface unie.

La question est de savoir si l'Esprit, pénétrant tout, n'est pas aperçu en tous lieux par tous. Or, l'Esprit, bien que pénétrant en tout, n'est pas aperçu au moyen des choses insensibles, objet de la perception externe; il se manifeste non pas en tous lieux, mais dans l'intelligence non troublée par des passions, — *râgâdibhir-aviddhâyâm buddhâu*, — de même que le reflet d'un corps est aperçu dans des objets polis, transparents, tels que des miroirs, et non ailleurs.

17.

L'Être doit être distingué du corps, des organes des sens, du sens intime (*manas*) et de l'intelligence (*buddhi*), qui sont d'une nature propre; qu'on le sache (1) contemplant sans cesse leurs opérations, de même qu'un roi [veille sur ses ministres].

L'Esprit est distinct des diverses natures appartenant en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, lesquelles sont perceptibles comme insensibles et comme sujettes à des transformations (*prakRitibhyas djaTapariNâma-dRiçêbhyas*), tandis qu'il existe pour la contemplation de leurs opérations, de même qu'un roi, dans sa capitale, ses ministres étant d'ailleurs en fonction, les regarde sans cesse lui-même pour être témoin de leurs actes. Ainsi doit-on considérer l'Esprit par rapport aux êtres corporels; il en est indépendant, mais il les surveille.

18.

Tandis que les organes des sens sont en action, l'Esprit paraît agissant aux seuls ignorants, comme la lune semble être en mouvement, tandis que les nuages courent [devant elle].

(1) On lit *vindyât* pour *vidyât* dans le ms. W. et dans l'édit. lithog. de Bombay.

Que faut-il penser de l'action apparente de l'Esprit? Les organes des sens étant appliqués à leurs objets et entrés ainsi en action, l'Esprit est considéré comme agissant, par les êtres non raisonnables, ceux qui sont privés de l'enseignement des maîtres et des livres, mais non par ceux qui perçoivent la vérité (*na tu tattva-driçâm*). De même que des masses de nuages courent par la force du vent, la lune elle-même semble courir pour ceux qui la regardent, et cependant elle ne court pas.

19.

Ayant leur recours à la force vivante de l'Esprit *(âtma-chaitanyam)*, le corps, les organes des sens, le *manas* et le *buddhi* accomplissent leurs fonctions respectives, comme les hommes poursuivent leurs affaires [à la lumière du soleil] (1).

S'étant réfugiés dans l'intelligence de l'Esprit dont la nature propre est la perpétuelle science, le corps, les sens, le sens intime et l'intelligence, se mouvant dans leurs fonctions, s'appliquent à leurs objets (*svavishayéshu svavyâpâréshu vyavaharanti*, T. C. W. H.), de même que les hommes doués de vie, se fiant à la lumière du soleil, se livrent à leurs travaux.

Châitanaya, c'est la haute science de l'Esprit qui est sa vie propre; le mot, dérivé de *chétana*, *chétanâ*, a les acceptions d' « intelligence, conscience, âme » (2); mais il indique ici la vie suprême de l'Esprit.

20.

C'est par absence de discernement que l'on rapporte à l'Esprit pur, vivant et intelligent, les qualités ou les actes du corps et des organes des sens, comme on attribue la couleur bleue et d'autres propriétés au firmament (3).

L'auteur défend l'immuabilité de l'Esprit, malgré la diversité des états qu'il semble subir, en rapport avec la naissance, l'enfance, l'adolescence et tous les âges des êtres animés. Le souverain Esprit, existant, intelligent, sans souillure, subsiste dans son indépendance, dans son essence propre

(1) *Sûryâlokam.* (Var. O. et W. *sûryâloké*).
(2) Voir les passages des traités védantiques, s. v. *Sanskrit Wœrterbuch*, B. II, col. 1057,
(3) Deuxième hémistiche, *adhyasyanty-avivékéna* — Ms. O. *adhyasyati*, ed. B. *adhyasyante*, Anth. *adhyasyaté*(R. As, 4e cl. préfixe *adhé*).

(*tâdâtmyéna*); c'est vainement que l'on transporte, que l'on fait passer en lui les lois et les qualités, la bonté et les autres, qui appartiennent en propre au corps, aux sens, au *manas*, à la *buddhi*, ainsi que les actes, les opérations qui appartiennent aux sens d'action. Ces lois, ces qualités, ces opérations, ne sont pas plus inhérentes à l'Esprit que les couleurs à la voûte céleste.

21.

L'action et les autres facultés qui appartiennent à l'attribut du *manas* sont placées dans l'Esprit [uniquement] par ignorance, de même que l'on rapporte l'agitation des flots à la lune se réfléchissant dans l'eau.

Il s'agit de savoir si les facultés d'action, de jouissance, et d'autres encore, seraient déniées à l'Esprit. L'activité, la jouissance, etc. lois inhérentes à l'attribut du *manas* ne sont placées dans l'*Atman* que par l'empire de l'ignorance. Ainsi tous les mouvements des ondes sont-ils erronément rapportés au disque de la lune se répercutant dans l'eau.

22.

La passion, le désir, le plaisir et la douleur, résident dans l'Intelligence, la *buddhi*, en tant que celle-ci existe réellement; dans l'état de profond sommeil, alors qu'elle cesse d'être, ceux-là ne sont plus; ils appartiennent donc à l'Intelligence, non à l'Esprit.

L'auteur, comme le *Bhâshya* l'a expressément constaté, a eu en vue la réfutation de l'école atomistique, qui regardait comme des lois, des qualités constitutives de l'Esprit (*âtma-dharmân manyanté*), les affections contraires : amour, désir, plaisir et peine : ce sont les *Vaiçéshikas* qu'il réfute (*tân-nirâkaroti*). Les affections susdites résident dans la *buddhi*, existant réellement. (*buddhâu satyâm*) à l'état, soit de veille, soit de rêve; mais en cas de profond sommeil (*sushuptâu*), la *buddhi* cessant d'exister, la cause n'étant plus, ces affections cessent aussi. C'est donc une loi constitutive de l'Intelligence, non de l'Esprit.

23.

Comme la clarté est éminemment propre au soleil, la fraîcheur

à l'eau, la chaleur au feu, de même, en suite de sa nature, l'Esprit est essentiellement vie, intelligence, béatitude, éternité, pureté.

La nature propre de l'Esprit, *svarûpam*, ou plutôt sa nature, est exprimée ici dans un composé finissant par le nom abstrait *nirmalatâ*, mais réunissant les noms philosophiques de l'Être suprême du Védânta : « Vivant par essence, intelligent, heureux, éternel et pur, » que la glose désigne par le terme de *pratyag-âtman*, « Esprit universel. »

24.

La partie vivante et intelligente de l'Esprit (*âtman*), et l'activité de l'intelligence (*buddhi*), sont choses distinctes; quand on les identifie par ignorance, on arrive à dire : « Je connais! »

Il n'est pas possible de prendre à la lettre l'expression partie ou particule, *añçah*, quand il s'agit de l'Esprit; mais on veut donner une idée de ce qui le représente à l'homme : *âtmâbhâsa* « l'éclat, le rayonnement, l'apparition ou plutôt l'apparence (1). » L'Esprit universel n'a d'union avec quoi que ce soit; par ignorance, uniquement, on le confondrait avec l'Intelligence, qui a son activité propre, mais inférieure, et alors on céderait à la personnalité jusqu'à dire : « Je connais! » — « Dans l'Esprit indépendant, universel, il n'y a aucun changement : telle est la pensée. »

25.

Il n'y a point de changement pour l'Esprit; il n'y a pas non plus de connaissance (*bodha*) pour l'Intelligence (la *buddhi*) (2) : l'âme (le *djîva*), connaissant toutes choses à l'excès, est sujette à l'illusion jusqu'à dire : « J'agis, je vois (3)! »

Par sa nature, l'*âtman* est exempt de tout changement; la *buddhi* n'a jamais d'appréhension de la connaissance, en raison de son état d'inertie ou de stupidité; c'est donc à l'âme individuelle, en qui se réfléchit la per-

(1) Fr. Windischmann, *Sancara*, 94; *Védânta-Sâra*, Chrestom. de Benfey, p. 211, 215, 219; *Sanskrit Wœrterbuch*, s. v. *âbhâsa*, B. I, col. 665.
(2) *Na djâtv-iti*. Var. Graul, *na djâtv-api*.
(3) Nous lisons, avec la plupart des manuscrits, *kartâ drashtéti*, littér. « je suis acteur, je suis spectateur! » Var. W. A. et éd. A. *djnâtâ* « connaisseur. »

sonnalité, et qui croit connaître toutes choses au plus haut degré (*atyartham*), qu'incombe l'égarement qui consiste à dire : « J'agis, je vois ! »

Cette stance, que M. Pauthier (p. 270, note 3) avait réputée très obscure, a été l'objet d'une paraphrase insérée par M. Graul dans la version allemande du texte. En lisant dans le second hémistiche *sarva-malam*, il a traduit à la lettre : « Le *djîva*, connaissant tout [comme étant] souillure, » etc. c'est-à-dire ne connaissant rien que d'impur en ce qui lui appartient, soit facultés intellectuelles, soit organes des sens; mais il a élucidé dans une note (p. 184, 185) le sens qui ressort d'une autre leçon du passage : *sarvam-alam* (adv.) « beaucoup, outre mesure, » adopté par le commentateur tamoul. Voici la paraphrase qu'il en a tirée : « Suivant cette pensée qu'il est l'agent, qu'il est le voyant, le *djîva* (l'esprit de vie individuelle) est aveuglé au plus haut degré, prenant pour lui-même l'ensemble des facultés mentales et des sens (1). »

26.

S'il prend pour lui-même l'âme individuelle (*djîva*) (1), comme on prend [par erreur] une corde pour un serpent, [l'Esprit] contracte une grande frayeur; mais dès qu'il vient à reconnaître : « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit (*parâtmâ !*), » il est délivré de toute crainte.

D'après le *Bhâshya*, l'auteur parle ici des craintes que l'Esprit lui-même pourrait éprouver, quand, dans un instant d'erreur, il lui arriverait de s'attribuer, d'usurper les lois qui ne lui appartiennent pas, des propriétés qui lui sont étrangères.

« De même que, dans l'obscurité, celui qui, ayant fait la fausse attribution (*adhyâropanam*) (2) d'un serpent à une corde immobile, ressentirait la peur avec saisissement, de même l'Esprit, transportant en lui-même le principe de vie (*djîvatvam âropya*), mais venant à reconnaître un second principe limité, se trouve plongé dans un grand océan de crainte et de douleur. »

L'auteur du *Bhâshya* poursuit cette étrange interprétation, en disant de

(1) Suivant la leçon : *âtmânam djîvam djnâtrâ* (edd. Gr. et Hall.). L'autre leçon, que donnent les manuscrits cités, ainsi que l'*Anthol.* et l'édit. de Bombay, *âtmânam djîvo djnâtrâ*, modifierait la traduction dans un sens moins satisfaisant : « L'âme se connaissant elle-même (comme l'Esprit), ainsi qu'on prend une corde pour un serpent, etc. » Taylor n'a pas non plus donné un sens net à ce distique et à sa glose. (Trad. de Pauthier, p. 270-371).

(2) Voir *Sanskrit Wört.* B. I, col. 160, avec citation de la même comparaison du serpent et de la corde dans le *Vêdânta-Sâra*.

l'Esprit : « Quand la science des *çâstras*, à la faveur des leçons d'un maître, vient à se former en lui, alors voyant de l'œil de la science qu'il est une seule et même chose avec l'Être indivisible, heureux, il redevient heureux, exempt de crainte et de douleur, sachant : « Je ne suis pas l'âme (*djîva*), mais le souverain Esprit! »

27.

L'Esprit, à lui seul, fait apparaître les organes des sens, et, à leur tête, l'Intelligence, comme une lampe éclaire un vase et d'autres objets; mais l'Esprit, qui est lui-même (*svâtmâ*), n'est pas éclairé par ces (choses) inertes.

Comment se fait-il que l'Esprit n'est ni aperçu, ni connu par les facultés intelligentes qui sont éminemment proches de lui? Indépendant qu'il est (*kévala éva san*), l'Esprit illumine la *buddhi*, le *manas*, l'*ahañkara*, et les autres facultés; mais il n'est pas illuminé par ces (choses) grossières.

Ainsi en est-il d'une lampe qui éclaire toute espèce d'objets, des vases et d'autres, mais qui n'est pas éclairée par ces objets qu'elle n'a fait que rendre visibles.

28.

L'Esprit, dont la condition d'être est la connaissance, ne désire pas la connaissance d'un autre, au sujet de sa propre connaissance; de même qu'une lampe, brillant de son propre éclat, n'a pas besoin d'une autre lampe [pour être aperçue].

On se demande, puisque l'Esprit n'est pas éclairé par les facultés de l'Intelligence, etc., s'il n'a pas besoin d'une autre science pour qu'il se connaisse lui-même. Mais, vu que sa nature est la connaissance même, et que sa propre connaissance est permanente, il ne doit attendre aucune autre science pour se connaître lui-même (*tasyâtmano bodhâya djñânântarâpékshâ nâsti*); de même qu'en présence du rayonnement d'une lampe, on ne fait plus attention à la clarté d'une autre lampe.

Suivant la réflexion de Taylor (Pauthier, p. 271, note 3), cette stance glorifie l'Esprit comme ne relevant que de lui-même; sa propre connaissance ne dépend pas d'un autre être percevant, comme il en est pour l'existence de la matière inanimée; sans aucun secours étranger, l'Esprit discerne et comprend sa propre existence.

29.

Une fois qu'on a mis à part les *upâdhis* ou attributs, sans exception, en disant : « Cela n'est pas! cela n'est pas!», que l'on reconnaisse l'unité du souverain Esprit et de l'âme (*djîvâtmaparamâtmanoh*) en vertu des grandes paroles.

Si l'Esprit ne peut être connu par la *buddhi* et les autres facultés, il faut alléguer un autre moyen pour parvenir à sa connaissance : ce moyen, quel est-il? Lorsque l'on a rejeté tous les attributs des choses passagères en ces termes : « Il n'est pas! il n'est pas!», que l'on parvienne à discerner l'unité (l'identité) de Brahma et de l'Esprit, *Brahmâtmaikyam*, désignés l'un et l'autre par ces mots célèbres de l'Écriture : « Tu es lui! cet Esprit est Brahma, je suis lui! » (*Tat-tvam asi* | *ayam-âtmâ Brahma tad-yo'ham*).

30.

Tout ce qui tient au corps [doit être considéré] comme le produit de l'ignorance; il est visible, il est périssable comme des bulles d'air [à la surface des eaux]; mais, en ce qui n'a pas de tels signes distinctifs, qu'on reconnaisse l'Être pur, disant de lui-même : « Je suis Brahma! »

Le glossateur, revenant à la comparaison de la stance 26, établit ce raisonnement : « De même qu'on ne connaît pas bien une corde tant qu'on n'a pas bien discerné en toute assurance qu'elle n'est pas un serpent, ainsi ne parvient-on à connaître l'Esprit qu'à l'absence des qualités distinctives de ce qui ne l'est pas. »

L'Esprit sera dépourvu des signes distinctifs convenant au corps et aux êtres inférieurs; il sera pur de toute souillure et exempt d'attributs (*nirupâdhikam*). Il sera reconnu comme identique à Brahma, éternel, unique, vivant, intelligent, heureux.

Çañkara va faire parler l'Esprit lui-même sur les signes de sa supériorité dans les stances qui vont suivre.

31.

En suite de ma différence d'avec le corps, je n'éprouve ni naissance, ni vieillesse, ni décrépitude, ni extinction, et, dénué d'or-

ganes des sens, je n'ai point d'attache à leurs objets, tels que le son! [Ainsi parle l'Esprit].

Quand on est parvenu à connaître l'esprit par l'intelligence des textes révélés, on arrive à la science spéculative de l'Esprit, qui va être résumée en cinq çlokas. La première étape sur la route du salut est le *çravana*, ou l'audition des Écritures (st. 15 à 30); la seconde, c'est la méditation, *manana* (st. 31 à 35), dans laquelle on comprend le langage de l'Esprit, comme le poëte l'a ici voulu traduire.

En raison de sa différence d'avec la nature des corps grossiers, lourds et visibles, les divers accidents qui se produisent dans l'existence de ceux-ci n'atteignent aucunement l'Esprit. Sans aucun lien avec les organes des sens, l'Esprit n'a ni part ni attache aux jouissances que procurent les objets correspondant à ces organes, par exemple, le son pour l'ouïe.

32.

Privé que je suis du *manas* (1), je ne ressens pas la douleur, la passion, la haine, la crainte, ou d'autres affections : je suis, — ce qui est établi par le précepte de la révélation (la *çrouti*), — sans souffle, sans *manas*, absolument pur.

33.

De (Brahma) sont nés le souffle de vie (*prâna*), le *manas*, tous les organes des sens, l'air, le vent, la lumière, l'eau, la terre nourricière de tout ce qui existe.

Ce çloka, que quelques manuscrits comprennent dans le texte de l'*Atmabodha* (O. W. T. C.), manque dans les éditions de Graul et de Hæberlin; il est cité dans la glose du distique 32 dans l'édition de M. Hall, et il figure sans commentaire dans l'édition lithographiée de Bombay. On peut douter qu'il appartienne au poëme de Çañkara, dans lequel il aurait passé comme citation marginale.

(1) *Manas* a ici un autre sens que le sens philosophique de faculté mentale ou de puissance de conception; c'est le sentiment, dans une haute acception : *Gemüth*, comme Graul l'a traduit en cet endroit.

34.

Je suis sans qualité, sans activité, éternel, sans volition, sans souillure, sans changement, sans forme, libéré à jamais, parfaitement pur.

L'Esprit se dit lui-même sans qualités, distinct qu'il est de la *buddhi* et des autres facultés résultant des attributs; sans activité, exempt de travail et d'autres actes; éternel, sans crainte d'extinction; sans volition en l'absence de toute résolution ou détermination; sans mixture (1), faute de la moindre attache à ce qui n'est pas lui; sans changement en l'absence du mouvement propre aux corps dans l'espace; sans forme, non susceptible de divisibilité; à jamais libéré, exempt de tout lien; pur, aucunement exposé aux souillures et aux fautes produites par l'ignorance.

35.

Je suis comme l'éther, pénétrant toutes choses au dehors et au dedans; je suis indéfectible, toujours le même en tout, pur (2), impassible, immuable.

L'Esprit poursuit les définitions qu'il donne de ses qualités éminentes, opposées à celles des êtres auxquels la raison du vulgaire voudrait le comparer. Il est présent partout, pénétrant tout ce qui est né visible, sans chute ni déchéance, subsistant le même constamment en tous les objets, même opposés de nature (*vishaméshv-api*), exempt de toute souillure, libre de tout attachement à des corps (*déhâdi-sañga-rahita*), pur de toute tache, telle que l'illusion (*mâyâmalâdirahitaH*), immuable (*achala*), sans aucune atteinte à sa qualité d'être complet ou parfait (*pûrNasya chalanâbhâvât*).

36.

Celui qui est éternel, pur, libre, un, entièrement heureux, sans dualité, véritable existence, science, infini, le suprême Brahma, je le suis.

(1) *Nirandjana*, terme védantique qu'on trouve par exemple dans la *Bâlabodhani*, st. 23.
(2) Graul a lu, au lieu de *çuddho*, *siddho*, «parfait, achevé.»

Le *Bhâshya* n'a donné d'éclaircissement que sur un petit nombre des qualificatifs que s'attribue l'Esprit dans cette stance. Il n'explique pas *akhaNDânandam*, signifiant « félicité sans partage; » mais il interprète *advayam* par les mots : *dvitîyâbhâvât*, « sans second, sans égal. » Une formule, tirée des livres de la Révélation védique, est employée en abrégé quand l'Atman s'affirme comme Brahma : *yat param brahméti çrutyâ pratipâdyaté tat param brahmaivâham-asmîti svarûpatattvam kathitam*.

37.

Une telle conception : « Je suis Brahma lui-même ! » incessamment entretenue, dissipe les hallucinations naissant de l'ignorance, de la même manière qu'un breuvage salutaire chasse les maladies.

L'auteur a complété ici ce qu'il avait dit, dans les stances précédentes, du *manana* ou de la méditation, comme moyen de connaître l'Esprit. Exercée longtemps et sans interruption de la manière susdite, en ce sens : « Je suis Brahma ! », la méditation détruit complétement les agitations de la pensée (*vikshépân*), les hallucinations produites par l'ignorance, de même que le jus de plantes médicinales, administré pendant un temps assez long, anéantit entièrement les maladies.

38.

Assis dans un lieu désert, exempt de passion, maître de ses sens, que l'homme se représente cet Esprit un, infini, sans porter ailleurs sa pensée.

La méditation solitaire est un des moyens de succès dans la recherche de Brahma; celui qui se soumettra à l'austère discipline des anciens ascètes sera dans la meilleure condition pour contempler directement et sans trouble l'Être infini, unique, indivisible. Le philosophe n'aura plus d'autre pensée, *ananyadhî*h, c'est-à-dire son intelligence aura une application constante au seul Brahma, mais à rien hors de lui.

39.

Considérant l'univers visible comme anéanti dans l'Esprit, que l'homme pur d'intelligence contemple continuellement l'Esprit un, comme il le ferait de l'éther lumineux.

Au temps de la méditation, l'effort du contemplatif doit tendre à détruire, pour les résoudre dans l'Esprit, tous les êtres sensibles qui composent l'univers; il n'y parviendra pas sans avoir purifié sa conscience et son intelligence (*dhiyâ sudhîh* = *suddhântahkaranah san çuddhayâ dhiyâ*). — Il est dans cette stance une expression surtout remarquable : *pravilâpya* (causatif), « opérant l'entière destruction » par la puissance de la méditation (*prakarshéna nâsayitvâ.*).

40.

Connaissant la plus haute essence, il rejette tout ce que l'on distingue par le nom, par la forme ou autrement (1), et il demeure fermement uni avec l'Être existant par soi, parfait, intelligent et heureux.

La glose donne au contemplatif, dont il est question dans cette stance et la précédente, la qualité de *muni*, « solitaire, pénitent, anachorète, » et explique *vid* (*vit*), dans le composé *paramârthavit*, par le mot *darçî*, « voyant clairement, ayant la vue de... »

41.

Il n'y a, dans le souverain Esprit (2), aucune distinction entre le percevant, la perception et l'objet perçu; en sa qualité d'Être un, intelligent et heureux, il brille de sa propre lumière.

Le commentateur se borne à opposer à la première thèse l'opinion du vulgaire : « Une telle distinction se manifeste, apparaît dans l'Esprit tel qu'il est conçu d'ordinaire. » *sa bhédah kalpitâtmany-éva bhâti.*

42.

Ainsi, lorsque s'est fait sans trève le frottement de la méditation sur le bois de l'Esprit, la flamme qui en sort consume toute la matière combustible de l'ignorance.

Çañkara a défini la récompense acquise à celui qui a contemplé l'Esprit

(1) *Nâma-rûpâdikam.* — Var. *rûpa-varnâdikam.* (T. C. W. Anth. Gr.).
(2) D'après la leçon, *paré nâtmani.* — Var. *parâtmani na vidyaté.* (Anth.).

dans un état de détachement et de pureté; il a recours à une comparaison qui s'est présentée fréquemment à l'imagination des Hindous.

L'*Atman* ou l'Esprit est assimilé à l'*arani*, bois dur destiné au frottement (1); un second arani, le *manas*, s'applique au premier. Le frottement de ces deux bois étant fait continuellement par l'exercice de la méditation, la connaissance de la vraie science, qui en sort à la manière d'une flamme, détruit complètement le bois combustible de l'ignorance (*sarvâdjñânendhanam*), c'est-à-dire l'ignorance jusqu'à sa racine (*mûlâdjñâna*), avec tout ce qui en provient. Alors l'aspirant à la délivrance est confirmé dans sa royauté, et il se trouve avoir accompli son devoir.

43.

Lorsque les ténèbres antérieures ont été dissipées par la connaissance (2), semblable [à la lumière] de l'aurore, alors l'Esprit lui-même se manifeste d'une manière éclatante comme le soleil.

L'obscurité autrefois accumulée par l'ignorance ayant été tout à fait dissipée par la science de l'unité supérieure du principe vital (*djîva*) et du suprême Esprit, le suprême Esprit (*paramâtmâ*) se manifeste lui-même ouvertement et pleinement au dehors.

44.

L'Esprit, toujours accessible, devient comme inaccessible par suite de l'ignorance; celle-ci étant dissipée, il brille comme vraiment accessible (*prâptavat*), de même que des joyaux au cou [d'une personne qui les a oubliés].

L'Esprit est, par sa nature, éloigné des sens; mais il n'est pas inaccessible. Or, parfait en tout lieu, un et heureux par lui-même, l'Esprit est continuellement accessible, et il ne cesse de l'être que par suite de méprise ou d'erreur (*bhrântyâ*), en raison du pouvoir de l'ignorance. Une fois qu'est détruite l'ignorance qui l'avait voilé, après l'audition des paroles sacrées, il redevient accessible, *prâpta*, compréhensible, saisissable pour l'homme.

(1) Le feu jaillit du frottement de deux baguettes, l'une de dessous, *adhara*, l'autre de dessus, *uttara*.

(2) D'après la leçon : *pûrvasmin tamasi krité* (ms. W.). La plupart des manuscrits et des éditions portent : *pûrvam santamasé krité*.

45.

L'Esprit de vie (1) est attribué par erreur à l'Être suprême ou Brahma, comme on attribue la forme d'un homme par méprise à un poteau; une fois qu'on a vu la véritable nature de l'Esprit de vie, celui-ci lui-même disparaît.

On ne peut confondre l'âme ou le *djîva* avec le grand Esprit ; mais il ne faut pas s'inquiéter de distinguer en soi l'âme, principe de vie individuelle, en se contentant de se savoir identique à l'*Atman*, à Brahma lui-même. L'auteur a établi cette thèse à l'aide de la comparaison suivante :

Un poteau étant dressé dans l'obscurité, que l'on vienne à se dire : « C'est un homme ! » on a peur par crainte des voleurs. Par une méprise tout à fait semblable, la qualité du *djîva*, de l'âme ou de l'Esprit de vie, est transportée dans Brahma. Mais. grâce à l'enseignement des Çâstras. la forme essentielle, l'existence particulière du *djîva* est bien discernée ; l'ignorance antérieure étant reconnue, la notion même du *djîva* disparaît, et il suffit à l'homme de savoir : « Je suis Brahma ! »

46.

La science qui naît de la compréhension de l'Être ayant de soi son existence en réalité, détruit complètement l'ignorance qui fait dire : « Je suis ! » ou « Cela est à moi ! », de même que [la lumière du soleil dissipe] toute incertitude dans les régions du ciel (2).

Anubhava, c'est la compréhension conforme à l'expérience, troisième terme de la doctrine du salut ; tandis que le premier, *çruti*, représente la tradition sacrée, et que le second. *yukti*, répond au travail de l'esprit philosophique, ce troisième, dit *anabhava*, figure l'intelligence réfléchie d'une haute vérité.

(1) Le texte porte *djivatâ*, nom abstrait, formé, de même que *djivatram* (*Bâlubok*. st. 17), du substantif *djiva*, « le principe de vie, l'âme individuelle, » *Lebensseele* (Graul), « l'âme vivante, » comme l'a entendu Taylor (trad. de Pauthier, p. 273, infra). — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 114 et 116.

(2) *Digbhramâ livat*. — Var. W. B. *digbhramam-yathâ*. — La glose explique l'ellipse dans ce passage par les mots : *bhânudarçanât*, « par la vue du soleil. »

47.

Le Yogui, possesseur d'un discernement parfait, contemple toutes choses comme subsistant (1) en lui-même, et ainsi, par l'œil de la science, il découvre que tout est l'Esprit un.

La vue de l'ensemble des choses visibles n'est acquise au sage que par la compréhension à laquelle il sait s'élever. Il s'est acquitté de son plus haut devoir quand il a vu que tout est l'Esprit unique.

48.

[Il sait que] tout ce monde mobile est l'Esprit, et que hors de l'Esprit il n'existe rien d'autre : comme diverses espèces de vases sont d'argile, ainsi voit-il que l'Esprit est toutes choses.

L'auteur veut dire comment le Yogui voit sans distinction dans l'Esprit tout ce qui est aperçu dans le monde visible avec le caractère de la diversité. Tout ce monde est l'Esprit, en suite de sa production par l'Esprit : en fait, il n'existe rien d'autre que l'Esprit. Il en est ainsi des vases, des plats et d'autres ustensiles qui sont faits d'argile ; en toutes les choses de ce genre, il n'y a rien qu'argile.

49.

Celui qui, délivré de son vivant (*djîvan mukta*), connaît cela, rejette les qualités des attributs antérieurs : il devient (2) [Brahma] en raison de la nature essentielle de l'Être existant, intelligent et heureux, comme il en est de la chrysalide devenant une abeille.

L'état de *djîvan-mukti*, c'est la libération de l'être encore vivant (djîvat) (3). Une fois instruit des vérités ci-dessus énoncées, le *djîvan-mukta* rejette les qualités, la bonté et les autres, relatives aux attributs (*upâdhis*) : corps, *manas*, intelligence, etc. conçus par ignorance. Il devient partici-

(1) *Srâtmany-évâkhilam sthitam.* — Var. *évâkhilam djagat* (Anth. éd. Hall.), ce qu'on traduirait : « considère en lui-même le monde entier. »

(2) *Saccidânanda-rûpatvâd-bhaved* (mss. O. C. et Hall.). — Autre leçon, *bhadjet*, R. *bhadj* (W. Anth.), ou *bhédjé* (Graul). « Il entre mieux avec, il participe à . . . . . » — *Rûpatvât*. Var. *dharmatvât* (A. C. et Gr.), « loi, propriété constitutive. »

(3) Colebrooke, *Misc. Essays*, I, 369, 376. — *Sanskrit Wœrterbuch*, B. III, col. 119.

pant de la nature constitutive de Brahma, à la manière du petit insecte qui se change en abeille.

50.

Après avoir traversé l'Océan de l'illusion, après avoir détruit en lui les génies malfaisants de la passion, de la haine et des autres vices, le Yogui brille, intimement recueilli dans la tranquillité et trouvant sa joie dans l'Esprit.

Toute cette stance est une allégorie tirée de l'histoire épique et populaire de Râma. Sîtâ symbolise la *çânti* ou la tranquillité d'âme : la ville d'Ayodhyâ, « l'invincible, » où Râma règne glorieusement, symbolise l'Esprit inaccessible dans lequel le libéré de son vivant trouve une parfaite jouissance : allusions que les commentateurs indiens ont fait ressortir sans trop de subtilité.

L'illusion est comparée à l'Océan à cause de la difficulté d'en atteindre les rives. Après avoir traversé la mer de l'illusion sur l'esquif de la science, après avoir exterminé les Râkshasas, tels que des brigands s'opposant à la délivrance, c'est-à-dire, les passions violentes, la cupidité et la haine, etc. le Yogui, pourvu de calme et de force, et mettant sa joie dans l'Atman ou l'Esprit, brille d'un grand éclat comme s'il était sacré dans son royaume. « Ainsi le divin Râma, ayant traversé la mer, ayant battu Râvana et les autres Râkshasas, puis ayant trouvé du repos auprès de Sîtâ, brille, s'épanouit, se dilate dans sa ville d'Ayodhyâ. »

51.

Renonçant à tout attachement à un bonheur extérieur et changeant, satisfait du bonheur de l'Esprit, le sage brille continuellement d'une clarté intérieure (1), semblable à la lampe mise à l'abri sous un verre.

L'auteur oppose au bonheur qui proviendrait de l'abandon aux jouissances passagères que procurent les choses externes et sensibles, le contentement qui a sa source dans la contemplation de l'Atman; il suffit au Yogui d'avoir pleine conscience de ce bonheur; il brille intérieurement sans être connu par d'autres.

(1) *Dipavat çaçvat* (*dipavae-chaçvat*), in æternum, perpetuo. — Voir (O. B) *svastha*, se tenant assis. — *Svaccha*, pur, transparent. (W. en note *nirmalah*.) — *Svacchad* (Anth.), se protégeant lui-même.

52.

Le Mouni, quoique soumis aux attributs [du corps], mais semblable à l'éther, n'étant pas souillé par leurs propriétés naturelles (1), doit, bien que sachant tout, se comporter comme un idiot et, détaché de toutes choses, passer comme le vent.

Subissant avec conscience les attributs de corporéité, le Mouni n'est pas souillé par leurs propriétés (*tad-dharmais*); il raisonne en ce sens : « Aucune souillure des actions ne vient jusqu'à moi! » Quoique sachant tout, il se comporte comme un insensé, comme un homme vulgaire (*prâkritavat*) : exempt d'attache pour les objets des sens qu'il pourrait atteindre à sa guise, il passe au milieu d'eux comme le vent.

53.

Du moment où les attributs sont détruits, le Mouni entre immédiatement en celui qui pénètre partout (*vishnâu*), comme l'eau dans l'eau, l'air dans l'air, le feu dans le feu.

La dissolution des *upâdhis* ou attributs étant consommée, toute activité venant à cesser, le Yogui entre incessamment, comme il est, en *vishnu*, c'est-à-dire dans le souverain Brahma. Dans les trois stances suivantes, c'est Brahma, dont le poëte a voulu glorifier l'incommensurable grandeur sous le rapport de l'étendue, du lieu et du temps.

Il est question des attributs, *upâdhis*, dans cette stance et dans la précédente. On prendra le mot *upâdhi* dans les deux composés (*upadhisthu*, *upâdhivilayâd*) comme le nom collectif des trois *upâdhis* définis précédemment (st. 9-14).

54.

La possession après laquelle il n'en est pas d'autre à souhaiter, la félicité au dessus de laquelle il n'y a pas de plus grande félicité, la science au-dessus de laquelle il n'y a pas de plus haute science, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

(1) *Alipto*. Gr. et Codd. — *Nirlipto*, Anth. et B. — *Na lipto*, H.

C'est par un signe affirmatif, « *tatasthalakschanéna* (1), » que l'on peut parler de l'absolue perfection de Brahma. Les termes de « possession » (*lâbha*), de « bonheur » (*sukha*). de « science » (*djñâna*) n'ont donc ici qu'une valeur relative. Ainsi Çañkara a-t-il pu dire qu'il n'est pas de possession supérieure à celle de la présence et de la vue directe de Brahma (*sâkschâtkâra*), qu'il y a anéantissement des félicités secondaires en la félicité de Brahma, dont on jouit par la contemplation ; qu'il n'y a pas de science supérieure à celle que procure la présence de Brahma, assurant la libération finale.

55.

L'objet de la vision après laquelle il n'y a plus de vision désirable, l'existence en l'union de laquelle il n'y a plus de renaissance possible, la connaissance au delà de laquelle on n'en veut plus d'autre, — qu'on le sache, — c'est Brahma !

Après avoir vu Brahma, il n'y a plus rien d'autre à voir, en raison de la parfaite connaissance que l'on atteint de l'essence de l'âme individuelle (*purushârthasiddhatvât*). Après être entré en union avec Brahma, il n'y a plus d'existence nouvelle, de seconde naissance ; quand on a reconnu l'essence propre de Brahma, il n'y a plus rien d'autre à connaître : tout le reste est vaine érudition (*vrithâ pânditýam*).

56.

L'Être remplissant tout dans les régions intermédiaires, supérieures et inférieures, vivant, intelligent, heureux, sans dualité, infini, éternel et un, — qu'on le sache, — c'est Brahma !

L'expression sanscrite pour désigner la région du milieu est *tiryag*, c'est-à-dire, l'espace en travers.

Brahma est appelé ici *pûrnam*, rempli, complet, parfait en soi, comme il a été nommé plus haut (st. 40) *paripûrna ;* aussi le représente-t-on s'étendant toujours, se répandant partout.

(1) Voir le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg, s. v. B. III, col. 162.

57.

Ce qui est désigné, dans les livres du Védânta, sous le mode d'existence rejetant tout ce qui n'est pas Lui, l'impérissable (1), l'incessamment heureux, l'un, — qu'on le sache, — c'est Brahma!

Brahma, veut dire l'auteur, d'après les écrits védantiques (*védântais*), doit être connu par le mode d'existence repoussant ce qui n'est pas lui (*atadvyâvrittirûpéna*), ou « par le rejet du non-lui » (*a-tad-nirasanéna*).

58.

Admis à une portion de bonheur appartenant en propre à l'Être incessamment heureux, Brahmâ et les autres dieux (2) deviennent à divers degrés partiellement heureux.

Brahmâ, Indra et les autres dieux n'ont qu'un bonheur restreint. Quant à Brahma, par suite de son existence comportant une joie incessante, il est réputé avoir en partage le bonheur sans mesure, sans limite. Recevant une parcelle du bonheur de celui qui est un océan de bonheur, Brahmâ, Indra et les autres dieux deviennent heureux à leur tour, mais par une dispensation proportionnée et ascendante des biens qui assurent la félicité : les êtres en général recueillent une portion seulement du bonheur immense que Brahma possède sans partage.

Suivant une observation du commentateur tamoul (Graul, p. 192-193), Çankara a réfuté en cet endroit une objection de la foi populaire ainsi conçue : « Une félicité sans partage ni limites est attribuée à Brahmâ, à Vishnu et à beaucoup d'autres dieux : les hommes qui prétendent arriver au bonheur de ces divinités n'ont qu'à accomplir l'*açvamédha* (le sacrifice du cheval) et d'autres grands sacrifices. »

59.

Toutes choses se rattachent à Lui, toute activité dépend de Lui (1) ; c'est pourquoi Brahma est répandu en tout, comme le beurre dans la masse du lait.

(1) *Lakshyaté' vyayam* (*avyayam*). — Var. *advayam*. Ms. O. et Anth. « sans dualité, indivisé. »

(2) Brahmâ serait ici l'énergie créatrice de Brahma ; les autres dieux sont les divinités populaires du brahmanisme.

(3) *Vyavahâras-tad-anvitah*. — Var. Gr. *vyavahâraç-cid-anvitah*. « Toute activité dépend de l'intelligent.

L'Esprit se manifeste par son attribut de suprême amour (*paraprémâspadatayâ*) ; plus les choses lui sont unies, plus elles ont de prix pour lui. La matière entière, qui n'est pas l'Esprit, est d'autant plus précieuse si elle lui est unie. La conduite même des hommes, étant de sa nature liée à l'Esprit, est plus précieuse encore. Donc Brahma, qui pénètre tout, est digne d'amour au plus haut degré ; il est l'objet du plus vif désir pour l'âme, comme le beurre peut l'être parmi les choses qui tombent sous les sens.

Le commentaire tamoul a formulé ici une réponse à l'objection suivante : « Puisque c'est un fait évident qu'il existe une grande propension vers les choses sensibles, comment peut-on dire que l'Esprit soit à un haut degré un objet du désir humain ? » Il y répond en pressant davantage la comparaison du poëte, et il demande si l'on ne peut faire de l'Esprit l'objet du désir dans l'ordre moral, comme le beurre en est un dans l'ordre sensible. Pour juger l'usage d'un tel exemple, il ne faut pas oublier que le beurre avait une importance capitale dans l'alimentation des Hindous, qui ne consommaient pas la chair des animaux, et que, dès les temps de la conquête, dans l'âge des Védas (1), il était une des matières essentielles des oblations aux divinités nationales. Un écrit védantique, en tamoul, publié et traduit par Graul, a pour titre (2), *Kaivalyanavanîta*, c'est-à-dire, « le beurre frais de la béatitude. »

60.

Ce qui n'est ni ténu, ni grossier, ni court, ni long (3), ni sujet à naître, ni périssable, ce qui est sans forme, sans qualités, sans nom, — qu'on le sache, — c'est Brahma !

Il n'est pas aisé de reconnaître l'Esprit pénétrant tout, vu l'impossibilité de le définir explicitement. Les termes qui sont ici employés sont des notes négatives, venant de la révélation ; on en induit que l'Esprit brille par la nature de son essence (*Ananvasthûlam-iti çrutéh sattârûpéna bhâti*).

61.

Celui par la splendeur de qui brillent le soleil et les astres (4),

(1) Voir le livre de M. Pictet sur les *Aryas primitifs*, t. II, 1862, p. 30 et suiv. et les hymnes du Rigvéda dans toutes les sections.

(2) *Bibliotheca tamulica*, t. I, p. 3-90 (trad. allemande). *Ib*. t. II, p. 1-130 (trad. angl. en regard du texte). — Le traité a deux parties ; la première, en 108 stances, s'occupe de la « définition de la pure essence ; » la deuxième, en 185 stances, renferme les « éclaircissements des doutes. »

(3) *Ananv-asthûlam ahrasvam-adirgham*. — Var. *ata évâsthûla-sûkshmam-adirgham* (ms. T.) « ce qui n'est ni grossier, ni subtil, ni long. »

(4) *Bhâsyaté*. — Var. *bhâsaté* (C. et Gr.).

mais qui n'est point éclairé par leurs clartés, celui par qui toutes choses sont illuminées, — qu'on le sache, — celui-là, c'est Brahma!

Çañkara décrit de nouveau en trois çlokas le sens de la science de Brahma. On le reconnaît à ces signes : il illumine par sa splendeur les corps célestes, le soleil et les astres; mais il n'en reçoit point de lumière. « En lui, devant lui, ne brillent ni le soleil, ni la lune et les étoiles, ni les éclairs. D'où vient cet Agni? Tout brille au reflet de son éclat; à ses splendeurs tout cet univers s'illumine! » On reconnaît pour Brahma celui par qui ce monde appelé à l'existence et renfermant tous les êtres, les éléments et les génies, reçoit la lumière.

62.

Pénétrant partout de lui-même, au dedans et au dehors (1), illuminant l'univers entier, Brahma brille au loin, comme un globe de fer rendu incandescent par la flamme.

63.

Brahma n'a pas de ressemblance avec le monde ; il n'existe rien d'autre en réalité que Brahma; si quelque chose se produit en dehors de lui, ce n'est qu'une vaine apparence, comme le mirage (2) [qui figure l'eau] dans le désert.

Brahma est sans relation avec le monde ; il est l'être existant véritablement. Aussi quand on ne le considère que sous la forme du monde, ne le saisit-on pas. Que si Brahma est considéré en dehors de toute ressemblance avec le monde, mais en sa qualité de cause du monde, il est impossible de rien connaître autre que lui. C'est en vain qu'on croirait voir quelque chose hors de Brahma, comme on voit au loin cette eau du mirage qu'on appelle, dans l'Inde, « soif des gazelles, » *mriga-trishnâ*.

Les moralistes indiens se sont approprié des sentences tout à fait conformes aux vues des Védantins sur la puissance de la pensée qui élève l'homme, le pénitent au-dessus des Dévas ; c'est ainsi qu'on lit dans Bhar-

(1) Leçon : *antargatam*. — Var. *antar-bahir* (ms. C. Anth. et Gr.). Voir ci-dessus, stance 35. — Même vers : *bhâsayann-akhilam* ; var. Anth. *bhâsayen-nikhila* (*bhâsayet*) : « il illumine l'univers. »

(2) *Maritchikâ* (ou *Maricikâ*) c'est l'apparition de l'eau par effet du mirage ; on a donné à ce phénomène le nom de *Maritchi*, un des dix sages créés par Brahma ; mais ce nom a aussi l'acception de « rayon lumineux. »

trihari (*Sententiæ*, éd. Bohlen, liv. III, st. 41), à propos de la science de l'Etre suprême : « Celui en qui réside la connaissance (*bodha*) considère comme des bottes de foin tous les groupes de Dévas, depuis Brahmâ et Indra jusqu'aux Marouts; car il a le pouvoir, par son imprécation, de rendre vaines toutes les splendeurs et toutes les forces, celles même qui régissent l'empire des trois mondes. »

64.

Tout ce qui est vu, tout ce qui est entendu, n'est pas différent de Brahma (1), et, par la connaissance de la vérité, ce Brahma est contemplé comme l'Être existant, intelligent, heureux, indivisé.

C'est en vain que l'on opposerait à Brahma, comme distinctes de lui, la vision, l'audition, la pensée et la parole : tout cela se confond avec lui, l'Être sans dualité.

65.

L'œil de la science contemple l'Être vivant, intelligent, heureux, pénétrant tout; mais l'œil de l'ignorance ne saurait le contempler, de même qu'un aveugle n'aperçoit point le soleil resplendissant.

Si Brahma, pénétrant tout, n'est pas saisissable par l'œil et par les autres sens, ni avec le secours des Dévas, ni par la pénitence, ni par d'autres actes, c'est que l'œil de l'ignorance ne saurait l'atteindre. Mais l'homme dont l'esprit est purifié par le secours de la science, et débarrassé de l'ignorance, voit Brahma en tout temps et en tout lieu.

66.

Le *Djîva*, ou l'âme, illuminé par la tradition sacrée et les autres moyens de connaissance (2), échauffé au feu de la science, débarrassé de toute souillure, brille lui-même avec l'éclat de l'or purifié par le feu.

(1) Leçon : *Brahmano 'nyan na kincana*. — Var. Anth, *na vidyaté*. Gr. *na tad bharét*.

(2) D'après la leçon : *çravanâdi*. — Var. mss. O. et A. *smaranâdi*, « le souvenir, la réminiscence. »

Hautement éclairée par l'audition des Écritures, par la méditation et par d'autres exercices, consumée par le feu de la science, entièrement purifiée, l'âme est éclatante de beauté (*çobhaté*); elle est délivrée de la souillure de l'ignorance, qui est la racine de toute transformation du monde, elle brille elle-même individuellement (*svayam-éka samyakprakâçaté*). De même l'or, échauffé par le feu, échangeant sa couleur et ses autres défauts, brille avec l'éclat propre à sa nature.

67.

L'Esprit (*Atman*), qui est le soleil de la connaissance, se levant dans l'éther du cœur, chasse les ténèbres, pénètre tout, soutient tout; il brille, et tout est illuminé (1).

68.

Celui qui entreprend le pèlerinage de l'Esprit qui est de soi (2), pénétrant tout, sans considérer ni l'état du ciel, ni le pays, ni le temps (3), dissipant le froid et le chaud, assurant un perpétuel bonheur et exempt de toute souillure, celui-là, affranchi complètement des œuvres, devient omniscient, pénétrant tout et immortel.

La dernière stance est d'un haut intérêt, en ce qu'elle exprime la pensée intime des philosophes védantins sur les observances de la religion brahmanique dont ils s'étaient faits les défenseurs dans leurs livres. Le commentaire met en évidence l'esprit des conseils que des maîtres de l'école ont voulu inculquer à leurs disciples, en ajoutant au poëme cette stance, qui n'est peut-être pas de Çañkara lui-même, mais qui cependant se trouve dans tous les manuscrits. En voici la glose indienne.

La pratique du voyage aux *tirthas* ou étangs sacrés, tels que le tîrtha de *Prayâga* (4), doit-elle être observée par qui connaît l'Esprit, afin de détruire les péchés qui font obstacle à la science? Il est dit à ce sujet que rien ne doit être pratiqué par celui qui se baigne dans l'étang sacré de l'Atman.

(1) *Bhûti sarvam prakâçaté* (mss. W. et T. éd. B. Anth. Gr. H.). — Var. C. *sarvaprakâçavân*. — O. *yéna sarvam prakâçyaté*.

(2) *Yah svâtma-tirtham bhadjaté*. « Das eigene Selbst. » (Gr.).

(3) *Digdéçakâlâdyanapékschya*. — Var. T. Anth. H. *anapéksha*.

(4) *Prayâga*, littér. « oblation, » est le nom de plusieurs lieux célèbres, dont le principal est au confluent du Gange et de la Yamunâ, la moderne Allababad.

Celui qui, renonçant à toute œuvre, et parvenant à l'état de *paramahañsa*, ascète du dernier degré, fréquente le tîrtha de l'Esprit, sachant tout en tout endroit, en vertu de la propre nature du souverain Esprit, devient immortel, c'est-à-dire absolument libéré.

Comment se fait le pèlerinage de l'Atman? Sans considération du ciel, du pays, du temps, il s'étend à tout, dissipant les souffrances qui naissent du froid ou du chaud, assurant le constant bonheur par l'obtention de la délivrance. On voit tout le contraire dans les autres tîrthas : c'est pourquoi rien ne reste à désirer à quiconque s'est baigné dans l'étang sacré de l'Esprit.

Ici finit le traité avec commentaire de l'Atmabodha, composé par le vénérable Çañkara âchârya, disciple respecté du vénérable Govinda Bhagavat, maître de l'ordre des mendiants et des ascètes sannyâsis du rang de *paramahañsa*.

MOHAMUDGARA

OU LE MAILLET DE LA FOLIE.

POÈME SANSCRIT TRADUIT ET ANNOTÉ.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Cette courte poésie de morale philosophique. appelée *Mohamudgara* ou « le Maillet de l'illusion, » est connue depuis assez longtemps par la traduction qu'en donna W. Jones, avec le texte, dans le premier volume des *Asiatic Researches* (1); c'est de cette source que sont venues plusieurs traductions allemandes que nous croyons peu intéressant de citer ici. Langlès en a réimprimé le texte en caractères bengalis, avec traduction française, dans l'Introduction aux *Recherches asiatiques* (2), et Kali Krichna Bahadour, qui l'a inséré dans sa collection de petits poëmes moraux (3), semble avoir suivi fidèlement le premier éditeur. Nous avons collationne le manuscrit de la Bibliothèque du Roi (Bengali, XXX, 1°) (4), qui nous a fourni quelques variantes, mais qui dépasse le nombre des sentences que l'auteur fixe à douze dans son treizième distique : nous avons préféré conserver l'ancien ordre des stances. Nous avons essayé d'en donner une traduction plus fidèle avec quelques notes nouvelles. Elle accompagnait le texte en caractères dévanagaris qui fut imprimé dans le *Journal asiatique* de Paris en décembre 1841 (III[e] série, tome XII, pp. 607-613). La reproduction du texte nous paraît superflue aujourd'hui : il a été publié en transcription latine par le D[r] Hermann Brockhaus dans sa brochure bien

(1) Cette traduction existe aussi dans ses œuvres complètes. (*Works*, édit. in-4°, t. IV, p. 428).

(2) Paris, 1805, t. I, p. LXXXXI et suiv.

(3) *The Neetisunkhulun*. etc., with a translation in english, by Maha Raj Kalee Krishen Bahadur, of Shoba-Bazar; from the Serampore press, 1831. 91 pag. in-8°. (Caractères bengalis). — *Moha Moodgara*, pag. 47-50

(4) Cathalogue des manuscrits sanskrits de la Bibliothèque impériale, par Langlès et Hamilton, p. 71-73.

connue (*Ueber den Druck Sanskritischer Werke mit lateinischen Buchstaben*, Leipzig, 1841, pp. 85-92).

Le poëme est attribué, comme bien d'autres morceaux du même genre. au fameux Çankara. réformateur religieux qui vécut au VIII[e] siècle de notre ère : sans nul doute, il appartient à une plume plus moderne,

La mesure du *Mohamudgara* est du genre appelé *mâtrasamakâ* parmi les mètres calculés sur la quantité des syllabes (*mâtrachhandas*). Elle est disposée en quatre vers dont chacun représente la valeur des seize moments ou *mâtras*. Dans sa dissertation sur la poétique sanscrite et prâcrite (*Miscellaneous Essays*, vol. II, p. 86-87), Colebrooke cite comme exemple des formes variées de ce mètre, par l'amalgame des syllabes, le petit poëme traduit ci-après. Wilson en a inséré la quatrième strophe comme spécimen du même mètre (*Sanskrit Grammar*., p. 431).

MOHAMUDGARA.

LE MAILLET DE LA FOLIE (*),

OU PRÉSERVATIF CONTRE LES VAINES ILLUSIONS.

1. Apaise, ô insensé, ta soif immodérée des richesses ; refuse à tes sens, à ton esprit, à ton cœur, la satisfaction de tous leurs désirs : jouis content des biens que tu as acquis par ton travail.

2. Qui est ta bien-aimée ? Qui est ton fils ? Ce monde est éminemment mobile et passager. A qui appartiens-tu toi-même, et d'où es-tu venu ? Songe bien, ô frère, à une telle sentence !

3. Ne conçois point un fol orgueil de tes biens, de tes serviteurs ou de ta jeunesse ; le temps enlève tout en un clin d'œil : laisse tout cela qui est le produit de l'illusion, et pénètre par une science austère dans l'essence de l'Esprit suprême.

4. Notre vie est incertaine, vacillante comme la goutte d'eau qui se balance sur la feuille du lotus (1) ; c'est un vaisseau qui ne fait que traverser la mer de l'existence : il n'est donné qu'un instant de jouir de la société des sages.

5. A la vie est attachée la mort, puis le passage à une naissance nouvelle ; telle est, dans ce monde changeant, la nécessité trop vraie qui nous est imposée : comment, ô mortel, pourrais-tu t'y complaire ?

(*) Les sectaires brahmanistes ne sont pas seuls à employer le substantif *moha* dans le sens d'illusion, de folie et d'erreur. Les bouddhistes l'ont aussi adopté, et on le trouve ainsi défini dans une *Dharaní* : « D'où vient que ce qu'on appelle l'erreur a ce nom ? C'est que l'erreur (*mohâ*) est ce qui est tout à fait lancé (produit au dehors, *mukta*) par toutes les conditions : c'est pour cela que l'erreur se nomme ainsi *moha*. » Eug. Burnouf, *Introd. à l'hist. du Buddhéíndien*, I, p. 543.

(1) Même image dans le *Hitopadêça*, Livre I, du t. 146. « La vie humaine est mobile, vacillante comme la goutte d'eau, semblable à une écume » (édit. Lassen, 1831, Comment. p. 64 .

6. Le jour et la nuit, le soir et le matin, l'hiver et le printemps, se succèdent sans interruption : le temps se joue de notre existence, l'âge fuit sans cesse ; et cependant le vent de l'espérance souffle toujours pour l'homme.

7. Le corps dépérit et succombe ; la tête blanchit ou se dépouille de cheveux ; la bouche perd les dents, et le visage se décrépit ; la main, tremblante, s'appuie sur un bâton, et cependant les fantômes de l'espérance ne quittent point encore l'esprit de l'homme.

8. Une habitation digne des dieux, c'est le pied d'un arbre, c'est la terre pour couche avec une peau d'antilope : qui ne trouverait le bonheur à renoncer généreusement aux jouissances extérieures ?

9. Ne prends point souci d'un ennemi ou d'un ami, d'un fils, d'un parent ; ne t'inquiète point de la paix ou de la guerre ; reste constamment recueilli en toi-même, si tu désires arriver bientôt à la connaissance de Vichnou !

10. Les huit grandes montagnes, les sept océans, Brahmâ lui-même, Indra, le soleil, les Roudras, sont tous périssables ; ni toi, ni moi, ni ce monde visible, n'avons d'existence réelle : pourquoi donc nous affliger et gémir ?

11. Vichnou seul réside en toi comme en moi et dans les autres êtres ; c'est donc en vain que tu t'irrites contre moi et te livres à l'impatience ; considère dans tout être ta propre âme, et rejette toute distinction comme vaine.

12. L'enfant est occupé de ses jeux, l'adolescent est entraîné par ses amours, le vieillard est absorbé dans la réflexion (1) ; mais personne n'est plongé dans la pensée de l'Être par excellence.

13. Un enseignement complet est donné aux jeunes disciples par ces douze stances ; qui estimerait encore ceux à qui de telles leçons n'inspirent pas un détachement absolu ?

—

Nous allons faire connaître en transcription quatre des stances insérées dans le texte du manuscrit de Paris ; si elles n'appartiennent pas au morceau, elles trahissent du moins la même inspiration. Ces sentences banales se sont reproduites dans l'Inde sous toutes les formes

(1) *Chintá* signifie en ce passage la pensée pénible qui produit la crainte de l'avenir, mais qui a pour antidote la croyance à la fatalité. Même sens du mot dans un distique du prologue du *Hitopadêça* (dist. 28) : *chintá-visha-gnho'yam-agadah* (Ce raisonnement est un antidote qui détruit le poison du souci).

Artham-anartham bhâvaya nityam
nâsti tataн sukha-lékhâ satyam !
putrâd-api dhana-bhâdjâm bhîtih
sarvatraiva vihitâ nîtiн ||

2. Considère toujours la richesse comme inutile; en te disant qu'elle n'est pas, tu goûteras véritablement le bonheur (1) : les hommes qui sont esclaves de la fortune redoutent même leurs enfants; c'est bien là leur conduite ordinaire.

Kâma-krodham lobham moham
tyaktvâtmânam paçyati kô'ham |
âtma-djnâna-vihînâ mûddhâs
té pachyanté naraké gûddhâн ||

5. Qui se dégageant des liens du désir, de la colère, de la cupidité et de l'erreur, connaît bien l'esprit? Les insensés qui sont privés de la connaissance de l'esprit sont brûlés dans les gouffres infernaux.

Hari-charaɴâmbudja-nirbhara-bhaktiн
Sañsârâd-achirâd-bhava-muktiн |
séndriya-mânasa-vâsâd-évam
drakshyasi nidja-hʀidayâd-api dévam ||

8. L'adoration rendue au lotus qui orne les pieds de Vichnou t'assurera une prompte délivrance de ce monde : c'est ainsi que de ton propre cœur, en possession de ses facultés, tu verras le Dieu lui-même.

Yâvad-vittopârdjana-çaktas-
tâvan-nidja-parivâro raktaн |
tad-anuga-djarayâ djardjara-déhé
vârttâm ko'pi na pricchati géhé ||

10. Tant qu'on est capable d'acquérir des richesses, aussi longtemps l'entourage des siens est dévoué; mais personne dans la maison ne s'inquiète plus d'un corps décrépit, usé par la vieillesse (2).

(1) Nous avons conjecturé *lékhâ* pour *léshaн* qui n'a pas de sens ; littéralement : « c'est la marque du bonheur. »
(2) Comp. les distiques 36 et 37 du IVe livre du *Hitopadéça*.

LES POËTES MORALISTES DE L'INDE.

LES NITI-ÇASTRANI, OU LES RECUEILS DE SENTENCES ET D'APOLOGUES.

Le langage des vers répondait à la tournure d'esprit des populations civilisées de l'Inde : il fut appliqué à tous les ordres de pensées et d'intérêts, aux méditations plutôt philosophiques comme aux faits et aventures. La composition didactique prit de vastes proportions, même avant qu'il existât des poëmes détachés qui seraient qualifiés de ce titre. Des digressions fort étendues relatives aux lois, aux prescriptions civiles et politiques, ainsi qu'à la morale en général, furent englobées dans un répertoire de versification uniforme aussi considérable que le Mahâbhârata : par le fait de la récitation, sinon de la lecture, elles étaient aisément confiées à la mémoire. Aussi les codes de législation et les systèmes de philosophie furent-ils soumis à une même rédaction en mesures fort simples qui s'adaptaient à différents styles. La morale, la science de la conduite, *nîti*, avait toujours eu sa place dans ces œuvres variées de l'esprit politique et de l'esprit scientifique. Mais elle devait être popularisée dans des écrits de diverse longueur qui seraient rattachés à deux branches inférieures de la poésie didactique, les sentences et les apologues.

Des mots sentencieux avaient été jetés dans le discours, et ils étaient restés dans la mémoire des familles. Les maximes en vers avaient trouvé leur place dans toute espèce d'ouvrages; mais leur nombre ne fit que s'accroître, et elles s'amassèrent au point de donner l'idée de tirades apprises par cœur, récitées et déclamées. En prenant corps, les sentences devinrent de petits poëmes versifiés avec soin, et facilement amplifiés par le luxe des comparaisons et des figures.

Mais avec les préceptes il fallait des exemples; ils furent pris dans l'étude des hommes de toute classe, et choisis avec un ingénieux instinct d'observation dans les mœurs des animaux. Dès lors c'était

l'apologue, non plus l'exemple improvisé, non plus tel récit qui avait orné une narration épique, qui avait éclairci et justifié une moralité; mais l'apologue écrit pour être conservé en manière de leçon ou d'avertissement, devenu une petite pièce où les sentences en vers relevaient l'historiette en prose, courte, mais instructive et piquante.

Bientôt vint l'usage d'enchaîner ces petits récits, et puis de les lier et de les enchevêtrer dans un même livre; enfin de distribuer en autant de livres une composition annonçant par son titre général le but pratique de ses enseignements. Quelle qu'ait pu être la préoccupation des écrivains, visant à l'élégance du langage, l'opinion exigeait d'eux la déclaration d'une intention morale. Le fabuliste, qui n'avait à s'imposer aucune contrainte dans le choix des fictions, ne manquait pas de produire son ouvrage sous la rubrique : « livre de morale » (*nîti-çâstra*); de leur côté, les auteurs de sentences (ou d'épigrammes, en prenant ce mot dans le sens le plus large) s'attribuaient le but d'instruire en amusant, et ils faisaient d'ordinaire à la sagesse et à la vertu une part assez belle dans leurs maximes mêlées (1).

Que l'on considère l'esprit de cette sagesse poétique, il nous apparaît assurément comme très éloigné de la morale religieuse, liée aux anciens cultes et ensuite appuyée sur des lois positives de rédaction sacerdotale. La morale des nouveaux poëtes est une morale profane qui fait appel à l'intérêt et au calcul plus qu'aux croyances et aux sentiments. Elle porte un respect tout formel aux religions populaires, mais elle n'a pas de base solide.

Ces quelques traits évoqueraient chez plusieurs peut-être les souvenirs de leur éducation classique et les feraient songer à un parallèle des littératures anciennes avec celle de l'Inde en raison de l'affinité des langues. Quel que soit l'intérêt de ces rapprochements, ce n'est pas notre intention de les aborder. Par rapport à la fable, nous dirons ce qu'elle valut comme genre populaire au déclin de la littérature sanscrite. Nous ne toucherons pas aux controverses qui se sont élevées sur l'apologue indien comparé à l'apologue hellénique; nous n'entrerons pas non plus, malgré tout son attrait, dans une étude qui jouit encore de sa première faveur, celle de la transmission ou de la migration des fables indiennes d'Asie en Europe (2).

(1) *Indian Wisdom* de Monier Williams, pages 505 à 518.

(2) Voir les *Essais sur la mythologie comparée* de Max Müller, traduit par G. Perrot, 1874.

§ 1.

LA POÉSIE GNOMIQUE DANS L'INDE DEPUIS LA SENTENCE JUSQU'AU POËME.

Les poëmes sentencieux et gnomiques, pris dans leur ensemble, sont presque sans exception postérieurs à l'avènement de la poésie plutôt profane, savante, fleurie, artificielle qui a vu le jour dans les premiers siècles de l'ère moderne; le plus grand nombre de ces petits poëmes ne remontent pas même jusqu'à la fin de la période de l'histoire que nous comprenons sous le nom de moyen âge. Cette réserve préalable nous semble d'autant plus utilement consignée en cet endroit, qu'une idée de vénération fondée sur leur renommée s'est attachée jusqu'à ces derniers temps à des livres fort disparates, ayant subi d'ailleurs à diverses reprises un travail de compilation.

Les Védas ne contiennent pas de poëmes moraux et didactiques dans le sens où nous l'entendrions ici. Il est contraire, en effet, à l'esprit de la haute antiquité, de disserter sur les devoirs sociaux fondés sur la tradition et acceptés par tous les membres de la famille. Les Richis, auteurs des hymnes védiques, ont exprimé à satiété les conceptions de leurs contemporains sur le monde céleste, sur les divinités protectrices de l'humanité. La sentence ne se glisse que par exception dans leurs chants entre des invocations lyriques qui sont de vraies prières, et des tableaux descriptifs qui sont toujours tracés avec la même richesse de coloris.

L'auteur d'un *Essai sur le Véda* a pu affirmer (1) que « le fond poétique du Véda est descriptif, idéal, peu moraliste, pratique néanmoins et mêlé aux actes de la vie »; il a justifié son assertion en disant que « la poésie moraliste suppose un long passé de réflexions et de relations plus ou moins compliquées et variées entre les hommes : Or, à une époque où les relations de famille, antérieures à la constitution d'un Etat. étaient fort simples, la science morale ne pouvait être que rudimentaire. » En tout cas, le développement du sentiment moral fut lent dans ces groupes de populations invoquant leurs dieux à toutes les heures du jour pour les nécessités de la vie (2).

(1) M. Emile Burnouf (cours fait à la Faculté de Nancy), Paris 1863. 1 vol. in-8°, ch. IV, p. 69, p. 88, et ch. VII, p. 183 et suiv.

(2) Voir l'Essai d'Alfred Maury sur la religion des Aryas (*Croyances et légendes de l'antiquité*, Paris, Didier, 1863, pp. 142 et suiv.)

Il y a certainement dans le Véda des allusions constantes à l'organisation de la famille au sein des tribus d'Aryas pasteurs et guerriers à la fois : ils s'étaient rendus maitres de la région de l'Indus et s'apprêtaient à conquérir le nord de la péninsule. Mais on n'y devine pas encore le ton didactique qui l'emportera dans les œuvres de la littérature plutôt brahmanique. Les écrits de longue haleine, qui portent cette nouvelle empreinte, renferment des sections étendues où la morale est enseignée *ex professo*, mais rattachée, il s'entend, aux prescriptions légales et aux observances religieuses qui s'imposaient à toutes les classes.

La transformation de la langue du Véda est accomplie : une tout autre phraséologie a pris cours; les formes sont plus fixes et les constructions plus régulières. Cette langue qui n'était pas plus riche que l'ancien idiome des Aryas, mais qui fut assouplie, cultivée avec une recherche minutieuse, devint la langue des livres, et ces livres furent presque sans exception des poëmes. L'usage à peu près uniforme du distique convenait parfaitement à l'intention des auteurs anonymes qui n'usaient point de recherche dans leur style, comme il est advenu quand on eut fait de la sentence un genre à part.

Quelques livres du code de Manou, quatre livres surtout (du VII[e] au X[e]), nous offrent ce caractère dans leur rédaction. Des conseils d'expérience y sont mêlés à l'exposé des devoirs; il y a un reflet des réalités de la vie indienne dans certaines peintures qui accompagnent et rehaussent les préceptes : tel est le tableau des devoirs et des occupations des quatre états dans la vie des *Dvidjas*, le novice, le chef de maison, le solitaire et l'ascète; tel est encore celui des obligations des rois et des guerriers, l'administration, la diplomatie et la guerre. La sanction des préceptes est non seulement dans les peines établies par les lois pour toute espèce de délits, mais encore dans les châtiments d'une autre vie. En bien des endroits, le législateur fait place au moraliste, et des considérations d'une haute portée sont tout à coup présentées à l'aide de figures qui les mettent en relief. Dès que le principal code indien fut traduit en Europe, on a de prime abord admiré la personnification du châtiment dans un long passage du VII[e] livre (distiques 14 à 31), et aussi le VIII[e] livre consacré à l'exercice de la justice et aux lois pénales. On a remarqué ailleurs la puissance vengeresse attribuée au remords, et on a loué des penseurs indiens d'avoir touché avec autant de sens à ce mystère de notre vie morale, l'aveu, le cri de la conscience.

Un publiciste renommé a cru pouvoir dire de tels passages (1) : « Ja-» mais législateur n'a fait plus énergiquement ressortir l'importance » du rôle que la justice criminelle est appelée à jouer au milieu des » institutions nationales. »

Le châtiment est donné comme indispensable au maintien de l'ordre et à la garantie de la propriété : c'est à l'aide de comparaisons d'une couleur locale assez tranchée (L. VII, d. 20 et 21) que le rédacteur du code indien veut le faire comprendre. Ailleurs il fait succéder à des considérations morales des définitions impératives dans lesquelles la justice est personnifiée (Liv. VIII, dist. 12 et suiv.) : « La justice frappe lorsqu'on la blesse, elle préserve lorsqu'on la protége... La justice est le seul ami qui accompagne les hommes après le trépas. » Le législateur est explicite sur la vérité des témoignages et formule des peines graves contre le faux témoignage; il fait encore à ce propos appel à la conscience (Liv. VIII, d. 84, 85) : « L'âme (*âtmâ*) est son propre témoin; l'âme est son propre asile; ne méprisez jamais votre âme, ce témoin par excellence des hommes! — Les méchants se disent : « Personne ne nous voit », mais les dieux les regardent, de même que l'esprit (*pouroucha*) qui siége en eux. » L'enseignement et l'étude ne sauraient manquer aux hommes que le devoir oblige; la loi réprouve ceux qui en sont privés par leur faute (Liv. II, d. 157) : « Un Brahmane qui n'a pas étudié les livres sacrés est comparable à un éléphant de bois et à un cerf en peau; tous les trois ne portent qu'un vain nom. »

Le brahmanisme avait un intérêt majeur à introduire dans des œuvres d'un facile accès tous les genres d'enseignement moral et religieux. Les sentences abonderont par conséquent dans les sections de la Bhâratide où l'on reconnaît des interpolations relativement modernes de la main de rédacteurs auxiliaires. Pour grossir ces branches parasites de l'épopée, ils ne se sont pas fait défaut de prendre des vers gnomiques dans des monuments de plus d'un genre. Deux livres surtout, le XIIe et le XIIIe, le montrent à l'évidence. Le premier, *Çântiparva*, livre « de l'apaisement ou de la consolation », qui compte 14'734 çlokas, traite du mérite des œuvres, de l'efficacité de l'aumône, des dons volontaires, en rapport avec la délivrance finale, assignée comme but de toute vie humaine. Il y a dans ce seul livre d'une épopée trois corps de législation : le *Râdja-dharma* ou droit des rois, l'*âpad-*

(1) J. Thonissen, *Etude sur l'histoire du droit criminel des peuples anciens*, tome I, Bruxelles 1869, pp. 9-10.

dharma, ou code pour le temps des calamité, et le *mokscha-dharma*, ou doctrine de la suprême délivrance. Composé de huit mille çlokas, le XIIIe livre intitulé *anouçâsana-parva*, le livre « des enseignements ou des prescriptions », est rempli uniquement de discours et d'entretiens sur les devoirs de la société en général, Aux préceptes sont mêlées des anecdotes et des fables qui en font comprendre le sens. On conçoit sans peine le prix attaché à ces moyens vulgaires de captiver la foule, de soutenir l'attention par la variété, d'inculquer la loi religieuse à ceux qui avaient écouté avidement les récits héroïques.

Le goût ancien des Indiens à mettre des maximes dans des compositions de divers genres les amena plus tard à les enchaîner par séries, puis à les assembler en corps d'ouvrage. Des collections de maximes et de collections de sentences conservées en sanscrit, il n'en est pas de plus célèbres que les trois *Çatakas* ou Centuries portant le nom d'un poëte de race royale, Bhartrihari. Elles ont été transcrites de siècle en siècle sous son nom, et elles ont sous la même forme été publiées dans l'Inde de nos jours. Personne ne songe à leur attribuer un âge reculé; mais elles ont du prix comme des productions du genre gnomique, dont le style se soutient au même degré d'élégance en peignant les mœurs raffinées de la civilisation indienne. Nous accorderons une simple mention à des poëmes analogues à l'œuvre de Bhartrihari, mais qui, en plus d'un endroit, ont payé fatalement tribut à ce premier maître de la poésie gnomique (1).

Après avoir consulté à titre de répertoires de sentences une foule d'ouvrages sanscrits, on s'aperçoit bientôt que ce genre de littérature a comporté de continuels plagiats : bien que des noms propres soient inscrits en tête de recueils plutôt modernes, il est évident que leurs rédacteurs ont fait maint emprunt à des œuvres en vers d'une date plus ancienne et d'une grande popularité. Il est nombre de sentences d'une expression nette et même piquante, dont on aurait peine à déterminer l'origine et la date : apprises par cœur, elles furent considé-

(1) Tels sont par exemple le *Çânti-çataka* ou la « Centurie de la quiétude », dont l'auteur serait Sihlana, et aussi le *Chânakya*, autre série de maximes, portant comme nom d'auteur celui d'un homme fort habile qui aurait mis en vers des leçons de morale après l'expérience qu'il avait faite des vicissitudes de la politique (voir plus haut p. 324). On n'en séparerait pas le *Nîti-Sâra* ou « Essence de la politique », œuvre de Kâmandaki où sont exposés les principes d'un bon gouvernement.

rées comme un bien sur lequel plus d'un narrateur se croyait des droits acquis. Il ne sera pas toujours possible à l'érudition de découvrir dans quel livre et à quelle époque ces stances plus célèbres que d'autres ont vu le jour pour la première fois.

La profusion des sentences métriques éparpillées en tant de sources différentes avait frappé d'ancienne date plusieurs indianistes. Parmi les plus habiles explorateurs de la littérature sanscrite, il s'en est trouvé un de nos jours qui a entrepris de porter la lumière dans ce labyrinthe de pensées diversement versifiées : c'est M. Otto Boehtlingck, sorti des hautes écoles de philologie en Allemagne. Il s'est livré depuis un demi siècle à de vastes lectures pour rédiger avec M. Rudolph Roth, de l'université de Tubingue, le grand dictionnaire sanscrit-allemand publié sous les auspices et aux frais de l'Académie impériale des sciences de Russie (1). Dans le cours de cet immense travail, l'éminent indianiste a formé le dessein de recueillir les sentences éparses dans la multitude de livres sanscrits aujourd'hui imprimés ou lithographiés. Il en a formé une volumineuse anthologie ou plutôt un énorme lexique; car, à défaut d'une meilleure classification, il a rangé au préalable ces sentences par ordre alphabétique. Il l'a intitulée Proverbes indiens ou Sentences indiennes, et il a fait suivre le texte sanscrit de chaque stance d'une traduction allemande exacte et suffisamment claire. Cette curieuse publication a compté deux éditions en peu d'années; le nombre de proverbes qui s'élevait à 5419 dans la première a été porté au nombre de 7613 dans la seconde (2). En tête de chaque volume le docte éditeur a donné un court inventaire des sources mises en œuvre pour la formation de son recueil; il a fait mention, au bas de chaque page, de tous les écrits anciens et modernes où la même sentence est insérée et où elle a été répétée. On parviendra peut-être à reconnaitre la priorité d'un auteur ou d'une école, quand l'âge de certain nombre de poëmes aura pu être fixé ou approximativement désigné.

M. Boehtlingck n'eut en vue tout d'abord qu'une concordance des Centuries de Bartrihari avec les poëmes d'autres gnomiques indiens :

(1) *Sanskrit-Woerterbuch*, Saint-Pétersbourg 1852-1875, 7 vol. grand in-4° à deux colonnes.

(2) INDISCHE SPRUECHE *sanskrit und deutsch*. Herausgegeben von Otto Boehtlingck. Theile I-III, St-Peterbourg, 1863-1865 (3 volumes in-8°). — Deuxième édition, ibid. 1870-1873 (3 vol. in-8°).

mais il est parvenu à interroger et à extraire au profit d'un second répertoire, neuf et spécial, les monuments de tout genre et de tout âge qu'il avait fouillés pour constituer un dictionnaire complet de la langue savante de l'Inde. Il a placé à la fin de chaque volume des proverbes tibétains analogues aux sentences sanscrites, et trahissant pour la plupart leur origine indienne sous le rapport du sens et de la forme (1). Pour donner à son répertoire ce précieux appendice, il a recouru à la collaboration de feu Antoine Schiefner, son confrère à l'Académie de Saint-Pétersbourg, qui a décrit et vulgarisé plusieurs ouvrages de deux encyclopédies de science bouddhique rédigées en langue tibétaine. L'œuvre de M. Boehtlingck a une très grande portée, en ce qu'elle livre un trésor de maximes au zèle des travailleurs qui explorent les productions de tout genre pour les comparer.

§ II.

BHARTRIHARI, LE PLUS CÉLÈBRE AUTEUR DE POÉSIES GNOMIQUES.

Nous dirons aisément en peu de mots ce que l'on sait de Bhartrihari et de l'époque où il composa ses petits poèmes. Pas n'est besoin de regarder comme son œuvre personnelle toutes les stances des trois Centuries recopiées et propagées sous son nom pour lui décerner la palme dans ce genre. Mais le mérite soutenu de la plupart des pièces qui y sont comprises plaide en faveur d'un écrivain distingué qui eut de nombreux, mais obscurs imitateurs.

Bhartrihari est réputé dans l'histoire anecdotique des cours indiennes frère d'un roi Vikramâditya, dont le nom est une épithète donnée à des souverains de divers pays. On le chercherait avec plus de vraisemblance dans l'histoire d'une de ces dynasties qui ont eu pour résidence au nord-ouest de l'Inde les villes d'Oudjdjayinî et de Dhârâ. De la sorte, on le rapprocherait de Câlidâsa et des autres représentants de la poésie sanscrite qui ont eu la protection de plusieurs princes dans cette contrée (voir ci-dessus pp. 237 et suiv.). Suivant la même tradition répétée dans plus d'un livre, la cause de la retraite de Bhartrihari fut l'infidélité de sa femme, la reine Anangasénâ : prenant en

(1) Cette concordance donne du prix à la *Guirlande précieuse des demandes et des réponses* publiée en sanscrit et en tibétain et traduite en français par M. Foucaux, Nancy 1867.

dégoût la royauté, il aurait abdiqué en faveur de son frère et embrassé la vie ascétique. Ainsi explique-t-on ses plaintes sur les femmes jusque dans le livre de sentences consacré à la passion de l'amour, et des conseils pressants de chercher la solitude pour s'y livrer aux mortifications.

Les trois centuries des sentences de Bhartrihari sont intitulées : *Çringâra-çataka*, Centurie de l'amour; *nîti-çataka*, Centurie du devoir; et *vairâgya-çataka*, Centurie du renoncement. Il y a plus d'un indice de leur composition à une époque encore florissante de la langue sanscrite; leur valeur littéraire permet de les mettre en parallèle avec les poëmes qui ont été donnés par les pandits comme des modèles d'un art achevé. Toutefois les mœurs dépeintes par Bhartrihari sont fort relâchées, et la sagesse qu'il vante à ceux qui restent dans le monde est fondée simplement sur la morale de l'intérêt.

Nous allons faire connaître le recueil du moraliste indien sous le rapport de l'ordonnance, avant de porter un jugement sur l'esprit de ses maximes : quoiqu'on en ait imprimé plus d'une fois le texte sanscrit et publié plus d'une traduction, nous nous en tiendrons pour nos citations à l'ordre des stances adopté par le professeur P. Bohlen de Koenigsberg dans son édition qui fut la première en Europe(1). Ce savant a distingué avec raison la manière de Bhartrihari de celle des gnomiques d'un âge postérieur, en y louant le naturel et la simplicité : *ingenua et haud fucata simplicitas*. L'art de décrire y est sobre en général, et les ressources du style poétique y sont employées avec variété; cependant il est des stances qui seraient comparées à des miniatures, parce qu'elles offrent en peu de vers un petit tableau complet et bien tracé (2). Il en est d'autres où la recherche dans les figures rappelle les artifices de la rhétorique indienne se rapprochant de ceux de la rhétorique persane (3).

(1) *Bhartriharis Sententiae*, etc. *ad codicum mstt. fidem latine vertit et commentariis* instruxit Petrus a Bohlen (Berolini 1833, pp. xxx-250 in-4°).

(2) Outre une imitation de Bartrihari en vers allemands par P. Bohlen, on possède deux traductions françaises faites sur le sanscrit, celle de feu Hippolyte Fauche (Paris, Franck 1852), et le travail bien supérieur de de M. Paul Regnaud (Ib., Leroux 1875); *Stances érotiques, morales et religieuses de Bhartrihari*.

(3) Telle est la sentence (III, 11) chargée de métaphores : « Il est une rivière appelée espérance : ses eaux sont les désirs; elle est agitée par les

Voici d'abord le contenu des trois sections de l'ouvrage, qui répondraient à trois époques dans la vie du royal poëte, et aussi aux penchants et aux habitudes prévalant chez les peuples de l'Inde aux différents âges de l'homme : Bhartrihari s'est fait le peintre des réalités que le livre de Manou laisse entrevoir, mais que d'autres écrivains n'ont pas représentées avec un coloris moins vif que le sien ; il en est assez d'exemples dans des poésies de genre et dans quelques drames connus qui tiennent plutôt de la comédie. Le même reproche que plusieurs indianistes ont fait à ces peintures érotiques, c'est la banalité, tant il est de figures et de traits qui sembleraient avoir passé d'un poëte à l'autre sans qu'ils eussent souci d'une imitation servile.

La première centurie qui porte le titre général de *Çringâra* ou de l'amour commence par l'éloge des femmes et la peinture des passions qu'elles inspirent. Elle prend ce sujet par le détail en décrivant les six saisons de l'année indienne : le printemps, l'été, le temps des pluies, l'automne, l'hiver et le temps de la rosée. Bhartrihari n'est pas en cet endroit de beaucoup inférieur à Câlidâsa, l'auteur supposé du poëme intitulé « le Cycle des Saisons » (V. plus haut, pp. 246, 262). Puis le poëte se plaît à prouver par plus d'un trait combien il est difficile de résister aux charmes et aux ruses des femmes; il blâme leur inconstance à tous les âges, et donne le conseil de les éviter et de se détacher d'elles. C'est la palinodie d'un homme passionné qui s'est livré sans retenue aux plaisirs, mais qui en évoque le souvenir avec un dégoût fort affecté. On dirait qu'il a pris la peine d'embellir le vice avant de le flétrir.

Le second livre du même recueil traite des devoirs. Pour montrer le prix de la sagesse, Bhartrihari trace tour à tour le portrait de l'ignorant et celui du savant. Pour rehausser la vertu, il oppose la conduite des gens de bien à celle des méchants. Il définit ceux des biens qui sont dignes d'estime, la richesse par exemple, quand on sait en user noblement; il exalte les vertus de générosité, de fermeté et de courage, et il vante les œuvres qui relèvent l'homme et le rendent supérieur à la destinée. Il donne des conseils aux rois qui désirent voir leurs sujets

flots de la concupiscence; elle a pour crocodiles les passions, pour oiseaux les réflexions; elle mine l'arbre de la fermeté planté sur ses bords; le gouffre de l'aveuglement en rend la traversée très difficile; ses bords escarpés sont les montagnes des soucis : les victorieux ascètes au cœur pur qui en ont atteint l'autre rive sont remplis de joie. »

heureux : la vache de la terre ne donnera pas de lait en abondance, si ses habitants ne sont pas nourris. Quand la terre fructifiera comme l'arbre Kâlpa, elle sera la richesse du souverain (II, st. 38). Ailleurs, il insinue que les hommes puissants ont la plus grande peine à garder la mesure, que leur langage est variable, leurs sentiments mobiles et leur diplomatie tortueuse.

La troisième et dernière centurie nous représente bien les idées d'ascétisme qui avaient jeté anciennement leurs racines sur le sol de l'Inde aryenne. Le renoncement absolu au monde, *vairâgya,* était devenu là une doctrine et une pratique réelle : il exigeait la répression des désirs, la mortification des sens, le détachement des choses extérieures. Il recommandait l'abnégation dans la solitude comme un état supérieur à la pauvreté volontaire; il exhortait à souvent considérer l'instabilité des plaisirs du monde, à les mépriser comme toujours mêlés de crainte; il imposait la méditation sur la rapidité du temps, sur l'inanité des grandeurs. Cependant l'orgueil perce à travers les plus belles maximes. Dans le même livre de Bhartrihari, un colloque s'engage entre un pénitent et un roi : le *yati* ou ascète consommé interpelle le souverain pour se déclarer indépendant de sa puissance, et pour se vanter d'un bonheur bien supérieur au sien (III, st. 52-61). Le solitaire qui se sent capable d'un vrai détachement est saisi d'une joie orgueilleuse. Quoique couvert de haillons, il entre hardiment dans un palais, et il garde une attitude fière dans l'attente de l'aumône qui tombera dans la paume de sa main (III, st. 66). Il prend en pitié les vicissitudes du monde et, pour être plus libre d'attache à ce qui est passager, il est indifférent à toute œuvre, il renonce à tout sentiment. L'homme détaché adhère de préférence à un seul culte, l'adoration de Çiva (1) (III, st 82-91 *çivârchana-paddhati*).

(1) En plus d'un passage, le poëte donne son adhésion au çivaïsme qui fut longtemps, comme on l'a dit, la religion des brahmanes et des lettrés, dans les royaumes les plus prospères de la péninsule. Telle est l'invocation par laquelle s'ouvre le livre III de son anthologie (trad. Regnaud, 2e édit.) : « Victoire à Çiva le flambeau de la science! comme un flambeau, il jette une flamme étincelante avec l'agréable croissant qu'il porte sur la tête en guise de diadème; comme un flambeau, il brûle ce papillon appelé l'Amour qui voltige en se jouant autour de lui; de même qu'un flambeau concentre son éclat à l'extrémité de la mèche, Civa fait briller le sien au sein de la félicité; comme un flambeau éclaire une maison, Çiva luit dans le cœur des ascètes, d'où il chasse l'obscurité profonde en dissipant l'aveuglement qui y règne. »

Il est un domicile de Çiva comme Dieu suprême *(padam-içvaravya)* où l'âme doit pénétrer par la méditation (III, st. 46) : là elle trouve sa joie dans la contemplation du dieu qui porte le croissant de la lune sur la tête (III, st. 65 et 84). Parmi les moyens de parvenir au renoncement le premier est la dévotion ou la complète soumission à Çiva *(bhaktir-bhavé.* III, st. 69); c'est en lui qu'on découvre le Brahma sans fin, inaccessible à la vieillesse, suprême, se manifestant partout (III, st. 70); c'est par lui qu'on obtient la science souveraine même en cette vie, et l'on n'a pas d'autre refuge que dans ses deux pieds (III, st. 83, 86 et 91).

Bhartrihari a dû vivre à Bénarès, centre des dévôts du Brahmanisme, une des sept cités sacrées; il fait allusion aux rives du Gange qu'il appelle le fleuve des dieux *(sura-nâdi)*; il nomme Vârânasi la la ville du salut *(mukti-purî)*; il se représente promenant dans le labyrinthe de ses rues *(rathya-panktishu)* couvert d'une misérable panne (III, st. 66, 85 et 87). Nous apercevons dans ses vers une couleur locale conforme à des descriptions anciennes et nouvelles de ce lieu fameux de pélerinages. C'est là qu'il eut sous les yeux ces actes étranges des yoguis indiens qu'il dessine en quelques vers avec des détails repoussants.

Bhartrihari a tracé les maximes les plus remarquables au IIe livre, et il s'y est servi d'allusions mythologiques pour mieux insinuer ses conseils; toutefois il ne parle pas en croyant, en adorateur des dévas dont il cite les noms et rappelle les attributs; s'il nomme les Védas, c'est sans engager sa foi à leur révélation. Il a sous ce rapport une grande ressemblance avec les gnomiques grecs qui n'invoquent pas les divinités dont le culte public semble reconnu dans leurs vers . sa morale est plus philosophique que religieuse, et les préceptes en sont énoncés avec l'accent d'une sagesse indépendante et satisfaite d'elle-même, comme on le dirait de la sagesse stoïcienne. Pas n'est besoin de pénitence *(tapas)* quand on a pour soi la vérité: pas de purifications dans les lieux de pélerinage *(tîrthas)* quand l'esprit est pur (II, st. 45). Il faut avoir peur de la compagnie des sots, jusque dans le palais du roi des dieux (II, st. 11). Le sage se suffit : celui qui a la connaissance n'a plus aucun souci de Brahmâ et de la hiérarchie divine (III, st. 41); s'il est vraiment détaché, il sent n'avoir aucun besoin de l'empire des trois mondes (III, st. 92). Il ne nie pas la puissance du destin *(daiva)* à laquelle les dieux eux-mêmes ne peuvent échapper; mais il la considère sans crainte, ainsi que la marche du temps destructeur de toutes choses. Il y a bien quelques allusions à la métempsychose dans

les vers de Bhartrihari, à propos du mérite des œuvres dans des vies antérieures (II, dist. 94-95, 99). Mais, par le détachement, le sage est assuré de traverser l'océan de la vie; il arrive à un autre bord sans craindre une renaissance (III, dist. 37), sans appréhension du retour à une existence semblable à celle qu'il a quittée.

Même quand il vante le renoncement, le moraliste fait assez de concessions à la nature humaine. Il est permis de jouir de toutes les délices, quand on les a sous les yeux; mais il vaut mieux s'en passer pour embrasser la pénitence dans toute sa rigueur (III, st. 67). Les penseurs peuvent hésiter entre les devoirs de la vie de famille et les austérités de la retraite dans la solitude (III, st. 77). Une fois que l'on poursuit la dévotion que produit le *Yoga* ou l'union parfaite, on a l'esprit constamment attaché à Brahman (III, st. 36-37). L'ascète invoque les éléments, afin de s'absorber par leur secours dans l'Être suprême (III, st. 96). Des thèses absolues, qui appartiendraient à l'école du Védanta, se sont glissées dans quelques stances d'une autre plume, si elles ne sont pas tombées de celle de Bhartrihari.

Il y a des indices assez sûrs de la modernéité relative du poëme gnomique : l'écrivain est préoccupé du sort de ceux qui savent et qui composent; si ce n'est pas la pensée de Bhartrihari, il aurait interprété celle de ses contemporains. C'est la faute du prince, quand les poëtes restent sans ressources : il a beau faire, son nom ne vivra pas comme celui des savants (II, st. 12, 13). Il est permis aux pandits de conserver leur fierté devant les rois : grandeur et force ne manquent pas aux poëtes, aux maîtres d'un goût accompli (*rasa-siddhas*), n'ayant rien à craindre ni de la vieillesse ni de la mort pour la durée de leur gloire (II, st. 21).

Plus d'une fois des poëtes de cour se constituant en pléiade se sont promis l'immortalité, après l'avoir garantie aux princes leurs protecteurs; leurs émules ou leurs disciples ont composé de vrais romans pour perpétuer le souvenir d'un règne, comme celui de Bhodja, sous lequel leur renommée s'était si bien établie. Mais les livres et les traités du titre de Çâstras étaient plutôt cités qu'ils n'étaient lus. On en parlait comme d'écrits respectés; c'étaient la révélation des Védas, la tradition des lois, la lecture des Pourânas (III, st. 72); mais on n'avait plus en assez haute estime la science qu'il était possible d'y acquérir. Le moraliste ne craignait pas de dire que l'essentiel est de se connaître soi-même, et de réputer tout le reste comme affaires de marchands (*céschâ banig-vrittayas*). Maintenant, ajoutait-il en terminant (III,

st. 100), « parce que tant d'hommes détournent leurs regards des livres sacrés, la sagesse, hélas! tombe de jour en jour de plus en plus bas. »

§ III.

APOLOGUES ET CONTES INDIENS.

Une étroite affinité rattache dans l'Inde la poésie gnomique qui atteignit une perfection particulière à la littérature de l'apologue et de même à celle du conte (1) : les auteurs de ces productions didactiques ont fait naturellement beaucoup d'emprunts aux sentences en vers qui avaient eu avant eux grande popularité ; ils en ont parsemé leurs récits, sans prendre garde ni à l'origine des stances ni aux droits d'auteur.

Quand il s'agit de la fable, comme genre, autrement dit de l'apologue où les animaux sont acteurs, ses récits se composent d'un double langage, la prose qui énonce le fait, la poésie qui en met en relief jusqu'aux moindres incidents.

Si ingénieuse que soit dans la plupart des fables la mise en scène de leur petite action, si piquante que soit l'intrigue, si curieux que soit le dénouement, les apologues, dirions-nous, n'ont toute leur saveur littéraire que par le retour continuel de réflexions et des sentences en vers ; ils y gagnent un peu plus de mouvement et de variété.

Dans les recueils de contes dont la fortune fut parallèle à celle des fables, les anecdotes elles-mêmes qui sont fort souvent des échos de la chronique scandaleuse des cours indiennes, sont d'ordinaire intercalées de passages métriques : il fallait charmer l'oreille en même temps que l'esprit pour assurer le succès du conte comme récit, comme lecture. La curiosité excitée par les péripéties de chaque nouvelle était encore aiguisée pour ainsi dire par le sel des traits plaisants ou sentencieux jetés de temps à autre dans la narration.

Avant l'époque inférieure de la littérature sanscrite où l'on composa des apologues en corps d'ouvrage, la fable avait eu son à-propos dans les récits de la littérature épique ; elle avait fourni des exemples qui n'étaient pas des hors d'œuvre au milieu d'aventures qui se greffaient les unes sur les autres dans un même épisode Le Mahâbhârata nous a

(1) Voir les divers écrits de M. Weber sur la littérature indienne, esquisses, leçons, articles de critique.

conservé plusieurs de ces apologues rédigés en distiques comme le poëme lui-même. Le professeur Lassen les avait signalés pour la plupart à M. Auguste Wagener, quand celui-ci composait à Bonn une dissertation latine, couronnée par la Faculté de philosophie, mais remaniée peu après en français pour prendre place dans un des recueils de l'Académie royale de Belgique. Pour les raisons que nous avons données ci-dessus, il ne saurait être question d'examiner ici les thèses soutenues par ce savant dans son Essai sur les rapports entre les apologues de l'Inde et les apologues de la Grèce (1); mais c'est le lieu de rappeler quelle attention il avait donnée aux fables indiennes insérées dans la Bhâratide, et quel soin il avait pris d'en rapprocher les mêmes sujets traités dans les recueils sanscrits d'apologues. On lui doit la version d'une fable très longue de l'épopée, intitulée la souris et le chat (pp. 99-110), et qu'il a mise en rapport avec la fable CVII[e] de Babrius qui a pour acteurs le lion et la souris (2); on lui doit aussi le rapprochement de plusieurs fables du *Panchatantra* avec des fables grecques et latines. Outre les apologues de la Bhâratide indiqués par M. Wagener (pp. 21-72), il en est de fort curieux vulgarisés par d'autres mains (3), par exemple l'histoire d'un chien, qui est l'exemple d'un être méchant par ingratitude (M. Bh. XII.—Ed. Calcutta, t. IV, pp. 515-517), et celle du chat hypocrite, simulant la piété (M. Bh. V. éd. Calc., t. II, pp. 5422-5447).

Nous ne donnerons en cet endroit qu'un seul spécimen de ces fables de quelque ancienneté prises dans la grande épopée; c'est le récit fort court qu'on intitulerait « Astuce du chacal », et qui comporte une moralité politique, facile à saisir, l'art de diviser ses ennemis pour mieux les vaincre. Nous ne faisons que retoucher la version que nous insérâmes jadis dans les Mélanges du *Journal asiatique* (4), quand le texte venait d'être imprimé dans l'Anthologie de Lassen.

(1) *Mémoires de divers savants*, tome XXV, collect. in-4°, Brux. 1854. — M. Weber n'a pas admis les opinions de M. Wagener sur l'originalité des fables indiennes, et il a repris la question au tome III[e] des *Indische Studien*. Voir le résumé de cette controverse par M. Soupé : *Etudes sur la littérature sanscrite*, pp. 327-329.

(2) C'est le même thème sur l'utilité de l'alliance avec un ennemi, quand elle est conclue en toute prudence.

(3) Deux fables traduites par l'abbé Casartelli (*Rev. cath.*, Louvain, juin 1877).

(4) III[e] série, tome VII, février 1839, pp. 187-189. — M. *Bh.* I, IV,

« Dis-moi en vérité, comment on peut se défaire d'un ennemi, par la » flatterie, par les présents, ou bien encore par la division et par la force?

Ainsi parlait le roi Dhritaràchtra; son ministre Canica lui répondit :

« Ecoute, ô grand prince! ce que fit l'habitant d'une forêt, un chacal, » qui pénétrait parfaitement le sens des livres de la politique.

Un chacal plein d'habileté, connaissant à merveille son intérêt, vivait en bonne compagnie avec un tigre, une souris, un loup et un ichneumon. Ils aperçurent dans la forêt une gazelle vigoureuse, marchant à la tête d'un grand troupeau : comme ils ne pouvaient la saisir sur le champ, les amis tinrent conseil :

« Elle a déjà failli plus d'une fois être prise par toi, ô tigre! dit le chacal. Mais, grâce à la vitesse de sa course et à sa finesse, la jeune gazelle t'a toujours échappé. Maintenant, que la souris aille pendant son sommeil lui ronger les pieds; puis, que le tigre la saisisse par les pieds déchiquetés! alors nous en ferons tous curée de grand cœur! »

Ils l'exécutèrent d'un accord unanime, ce conseil du chacal. La souris rongea les pieds de la gazelle; le tigre vint ensuite lui donner le coup mortel. Le corps de l'animal était étendu par terre, sans mouvement : ce ce que voyant, le chacal leur dit : « Après vous être baignés, revenez : salut! je garde le butin! » A ces mots, tous se rendirent à la rivière; le chacal se tint là recueilli, tout occupé de ses desseins.

Le tigre fier de ses forces sort de l'eau et revient le premier; voyant le chacal encore absorbé dans ses pensées : « Qu'as-tu à t'affliger? lui dit-il. » ô toi, au grand savoir, notre maître à tous en intelligence! Dépeçons » cette chair, et divertissons nous aujourd'hui! » — « Animal d'une force « redoutable, lui répondit le chacal, apprends de moi quel discours a tenu » la souris sur ton compte. Pitié que cette grande force du roi des qua- » drupèdes! c'est moi qui ai tout à l'heure tué la gazelle. Après avoir » recouru à la force de mes pattes, il voudrait aujourd'hui se rassasier à » l'aise. Eh bien! puisqu'il est si fier, je ne fais aucun cas de son festin! » — « Instruit à temps que la souris a tenu ce langage, répartit le tigre, je » ne me fie désormais qu'à mes propres forces; j'irai chasser seul les hôtes » des forêts; là, il ne manquera pas de chair à dévorer! » Sur le champ, il prit la route des bois.

Sur ces entrefaites arriva la souris; le chacal s'approcha d'elle et lui dit : Salut à toi, souris! écoute ce qu'a dit l'ichneumon : « Je ne touche pas à » la chair de la gazelle : fi d'un pareil poison! mais je veux manger la » souris. Ainsi, que ta seigneurie y réfléchisse! » A cette nouvelle, la souris, fort épouvantée, alla se blottir dans un trou.

5566-5592 (vol. I, ed. Calc., pp. 203-204). — La même fable a été traduite en vers allemands par M. le Dr Albert Hoefer (*Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen*, Leipzig 1844, IIe Th. 187-192).

Au même instant paraît le loup qui avait achevé de se baigner. Dès son arrivée, le chacal lui adressa ces paroles : « Le roi des quadrupèdes est » en colère; il t'arrivera malheur. Il va revenir avec sa femelle; agis en » conséquence! » Ainsi sommé par le chacal, l'animal carnassier fit un grand saut et décampa.

Survient encore l'ichneumon. Voici comment lui parla le chacal : « Les » autres qui ont compté sur leurs forces ont été vaincus et sont partis; pour » toi, accepte un combat singulier, et alors mange la chair comme il te » plaira ! » — « Puisque tu as vaincu des héros tels que le tigre, le loup et » l'intelligente souris, ta seigneurie l'emporte en vaillance : je ne puis donc » lutter avec elle. ». Ainsi dit l'ichneumon, puis il se retira.

Tous ses compagnons s'en étant allés, — ajouta le ministre Canica (1), — le chacal ne se tenant plus de joie, put manger seul la gazelle : ce fut le prix de son adresse.

C'est par de semblables moyens qu'un roi pourrait facilement accroître sa puissance, écartant l'homme timide par la peur, le héros par de flatteuses prières, l'homme cupide par des présents, comme le faible par la violence ! »

La faveur avec laquelle les auditeurs avaient accueilli les fables récitées dans de nombreux épisodes de l'épopée donna l'idée d'assembler en un livre de petites narrations de ce genre. Ainsi peu de temps après la dernière rédaction de la Bhâratide, on composa des recueils qui vinrent grossir la catégorie déjà fort grande des traités de morale (*nîti-çâstras*).

Le plus ancien est l'ouvrage sanscrit, PANCHA-TANTRA, « les cinq livres ou les cinq sections » (2). Comme traité de morale et de politique, il avait quelque renommée hors de l'Inde au VIe siècle de l'ère chrétienne puisque le Sassanide Chosroès Anouchirwan envoya Barzouïeh dans ce pays pour lui en rapporter le texte : la version pehlvie qui en fut faite sous le même règne est perdue, mais elle a servi de modèle aux versions arabes, persanes, syriaques (3), hébraïques, etc., qui en

(1) Qui voudra voir en action la politique cruelle vantée par son conseiller au chef de la race des Cauravas lira non sans étonnement la fin d'un chant du Ier livre de la Bhâratide, intitulé *Sambhava* (ou Réunion des personnages du poëme). — M. Bh., traduction de Hippolyte Fauche, tome Ier, pp. 590-599.

(2) Voir l'*Essai sur les fables indiennes et sur leur introduction en Europe*, par Loiseleur Deslongchamps, Paris, Techener 1838, pp. 6-79.

(3) La publication de la version syriaque est assez récente pour que

furent faites dans les siècles suivants : il est avéré que c'est par cette voie que grand nombre d'apologues réputés orientaux furent connus en Europe dans le cours de notre moyen âge.

Le *Panchatantra* ne fut pas publié au début des études indiennes; mais un autre recueil, le *Hitopadéça* ou « l'Instruction salutaire, » qui est la libre réduction du premier, eut la priorité dans la lecture des textes sanscrits à peu près comme un livre classique. Aujourd'hui le document original a été mis au jour, et il a été traduit en entier (1) : on y a retrouvé la même ordonnance qui est fidèlement observée dans le *Hitopadéça*. Chaque livre a une introduction qui fait pressentir l'objet et le caractère des aventures choisies comme matière d'enseignement; puis il expose un apologue dans lequel sont encadrés d'autres apologues récités à l'appui d'une moralité par les personnages de la fable principale, et assaisonnés de vers sententieux. Ainsi que nous l'avons déjà dit, les récits sont en prose; mais les sentences qui mettent en relief la prudence des acteurs de ces petits drames sont versifiées : seulement les stances ne sont pas toujours composées tout exprès par le narrateur; elles sont très souvent empruntées à l'un ou l'autre poëme de quelque popularité. On ne peut disconvenir que les pensées du même ordre n'aient été énoncées avec une grande variété de tours et d'images; aussi les recueils sanscrits d'apologues offrent-ils des exemples de tous les genres de style, comme il en est dans les recueils de fables et de contes populaires en langue persane.

Les deux recueils indiens ne portent point de nom d'auteur; de part et d'autre il est question d'un brahmane appelé Vichnou-sarman, recevant d'un prince la mission de composer un livre devant servir à l'éducation de ses fils, et, en vérité, la politique le dispute à la morale dans le plus grand nombre des fables et aventures. Voici l'objet particulier

nous la citions : *Kalilag und Damnag, alte syrische Uebersetzung des indischen Fürstenspiegel. Text und deutsche Uebersetzung, von Gustav Bickell* (Leipzig, 1876, gr. in-8°).

(1) Après l'édition sanscrite de Kosegarten, Th. Benfey en a donné la version allemande avec une savante introduction (Leipzig 1859, 2 vol.). Plus tard M. Ed. Lancereau en a publié la traduction française (Paris. Imp. nation., 1876, 1 vol. in-8°, pp. XXXII-404); dans l'avant-propos, il a esquissé les destinées et l'influence du livre; dans un appendice fort instructif, il a indiqué les sources et les imitations des fables appartenant aux cinq livres du Panchatantra.

des cinq livres du *Panchatantra :* le premier intitulé « la Désunion des amis » met en garde les princes contre la perfidie des flatteurs et des courtisans ; le second, « l'Acquisition des amis », montre le prix de la vraie amitié dans toutes les conjonctures de la vie, en particulier, dans les adversités ; le troisième, « la guerre des Corbeaux et des Hiboux », fait voir le danger de se fier à des inconnus ou à des ennemis ; le quatrième, « la Perte des biens acquis », expose comment on perd par imprudence ce qui a été gagné avec peine ; le cinquième, « la Conduite inconsidérée », montre les dangers de la précipitation.

Le *Hitopadéça* expose avec moins d'étendue, en quatre livres, le plus grand nombre des leçons de morale, fondées sur l'expérience, qui ont figuré dans les cinq livres du recueil plus ancien (1). Le rédacteur avoue avoir tiré son ouvrage du *Panchatantra* et d'un autre écrit qu'il ne nomme pas. L'ordre des apologues est toutefois différent, et il y a même quelques fables nouvelles. Le 1er livre traite de l'acquisition des amis, le 2e de la rupture avec les amis. Le 3e intitulé *Vigraha* ou « la Guerre, » suit de près le livre correspondant du modèle, mais il prend pour base la fable des Cygnes et des Paons. Le 4e livre, qui a pour titre *Sandhi* ou « la Paix, » est en rapport avec le précédent, mais il ne présente pas de suite dans ses emprunts au *Panchatantra.*

Dans les aventures qui remplissent les deux recueils d'apologues, on reconnaît sous le masque de divers animaux les sentiments et les travers de l'homme, et on discerne sans peine l'état moral de la société indienne en décadence, de même que dans cette gnomologie de Bhartrihari que nous analysions plus haut. Les royaumes les plus prospères étaient partagés entre les grands cultes qui maintenaient l'ascendant du Brahmanisme sur les masses ; les religions populaires s'étaient divisées en sectes ; l'ordre légal s'affaiblissait sans cesse. Les mœurs s'amollissaient jusqu'aux raffinements de la sensualité. Aussi la vertu est-elle vantée par convenance d'après la lettre des traditions ; mais on ne croit plus à la pratique sincère des devoirs sociaux. La personne des

(1) Nous ne mentionnerons pas les diverses éditions du Hitopadéça imprimées dans l'Inde et en Europe ; il suffit à notre but d'indiquer la publication déjà ancienne de M. Edouard Lancereau : HITOPADÉÇA *ou l'Instruction utile, recueil d'apologues et de contes traduits du sanscrit* (Paris, Jannet, 1855, 1 vol. in-12°, pp, XI-288). En citant les vers, nous nous en tenons aux divisions du texte admises par G. de Schlegel et Lassen dans leur édition de Bonn (1829-1831).

Brahmanes n'est pas ménagée : des amis fidèles leur sont préférés. Les pénitents de Djaggernath sont peints comme des hommes grossiers et hideux : il est permis aux rats de venir manger dans leur écuelle. Les observances brahmaniques sont parodiées : un épervier prend les allures d'un brahmane, un vieux tigre se fait repentant ; un chat flatteur se lave dans les eaux du Gange et jeûne en expiation du ses méfaits d'après les phases de la lune comme un Brahmacharî.

La loi religieuse tend à s'effacer; elle est remplacée par une sagesse personnelle, par une politique de convention et d'expérience. Plus d'une classe des populations indiennes est dépeinte dans l'action des apologues : il ne reste des croyances ancestrales que des mots vides de sens, des anciens cultes que des cérémonies, des formes extérieures. La censure se cache à peine sous les traits qui décèlent une incrédulité pratique : c'est l'expérience du monde qui est devenue la suprême sagesse.

Parmi les raisonnements qui ne manquent dans aucune aventure, les auteurs d'apologues ont fait une bonne part à l'instabilité des choses humaines : c'est en apparence la même mélancolie, c'est le même détachement qui étaient au fond des méditations des anciens sages. La mort viendra un jour : l'homme marche comme un condamné au supplice ; la rencontre des hommes n'est que passagère, et elle ressemble à celle des bois flottants sur l'océan. La vie est courte, elle est précaire ; on la comparerait au mirage dans le désert, au reflet de la lune dans l'eau (1).

En d'autres passages, des conseils sont donnés pour recommander l'action, pour combattre l'apathie et l'indifférence. Que chacun consulte sa raison, qu'il ne cesse de mettre la prudence en sa conduite ; les conséquences d'une seule faute peuvent être fatales. Qui commence une entreprise doit en prévoir le dénouement.

Les faibles d'esprit ont beau invoquer le destin : le plus souvent, c'est à leur faute qu'ils doivent rapporter leurs malheurs (2). Les moralistes, toutes les fois qu'ils se tournent vers les réalités de leur temps, combattent l'aveugle soumission au destin (*daiva*) qui rend tant d'hommes incapables de toute action ; malgré cela il est bien des passages où ils répètent les plaintes du vulgaire ou le langage des écoles sur l'irrésistible fatalité : c'est une des grandes aberrations de l'esprit oriental.

(1) *Hitopadéça*, liv. IV, vers 61, 64, 66, vers 74-80, vv. 126-128.
(2) *Hitop.*, II, v. 155. III, vv. 111-112, 117; IV, vv, 7, 32, 43, 90.

Mais, somme toute, ils en reviennent à proner l'activité; le bonheur et le succès en toutes choses dépendent de la peine et des efforts. Ils représentent les avantages de la science, le malheur de l'ignorance, les fruits de l'instruction; ils préconisent la vraie habileté qui consiste à toujours découvrir et choisir les moyens (1).

Il va de soi que les écrivains hindous développent en certains endroits d'excellentes maximes sur les devoirs de chacun, en particulier sur certaines vertus sortant des mœurs antiques et restées héréditaires dans quelques familles. Ils formulent les idées les plus sages, conçues jadis dans leur sens vrai en Orient sur l'hospitalité, l'amitié, la générosité, le dévouement; ils vantent la modération dans les désirs, le calme de l'âme, la pratique des beaux préceptes que l'on médite volontiers et qu'on aime à répéter. Mais, la part faite aux enseignements de la morale privée, les rédacteurs d'apologues ont donné le plus d'attention à la science du gouvernement, à la politique. C'est dans les aventures et les anecdotes empruntées pour le fond à l'histoire contemporaine qu'ils ont déployé le plus de finesse et de talent : ils ont été là les échos des cours indiennes, et ils ont vulgarisé les leçons de diplomatie qui tournaient au profit du machiavélisme le plus raffiné.

La monarchie se produit comme une forme obligée de gouvernement dans l'histoire moderne de l'Inde : elle conserve tous les caractères d'une institution brahmanique encore fidèle aux définitions qu'en donnait Manou; mais elle est sujette plus souvent à des secousses que le législateur n'a pu qu'entrevoir. C'est un gouvernement absolu et personnel où l'autorité est exercée par l'intervention de ministres tout-puissants qui sont tour à tour élevés et abaissés (*Hitop.* II, st. 92-102). Un roi est nécessaire pour diriger les peuples, comme un pilote pour conduire un vaisseau (*Hitop*, III, st. 2 et 3; IV. st. 58). De grandes vertus lui sont indispensables; l'habileté lui est plus utile que la bravoure. Tout en gardant les trésors de l'Etat, il doit être généreux et spécialement envers ses serviteurs (Ib. III, st. 113-115; st. 121-125; st. 128-32; IV, st. 50). Il est rare de trouver un prince accompli, qui protége également tous ses sujets : sa vie est d'un prix inestimable (Ib. III, st. 138, st. 141-143); mais, s'il a une vraie sollicitude pour le bien général, son sommeil ne sera jamais que léger (Ib. III. st. 75).

Il importe à un souverain de se garder de la colère : emporté, il n'aura

(1) Introduction au *Hitopadéça* et livre II, vers 42, 59, 152; III, v. 97; IV, v. 99.

aucun secours d'un bon ministre qui serait le conducteur d'un éléphant sauvage ; il n'aura de véritables amis que ceux qui réprimeront son ardeur immodérée (*Hitopadéça*, IV, st. 16-17). Veut-il faire la paix, qu'un prince examine les qualités dominantes de son adversaire, mais aussi qu'il discerne ses défauts : selon la politique d'un vautour premier ministre, il n'y a pas moins de seize alliances, seize modes de traités à l'effet de conclure la paix (*Ibid.*, IV, st. 22-29, st. 91-92, st. 104-122). La politique des chacals à l'égard du lion, dans un des apologues indiens les plus remarquables (1), n'est que la traduction des pratiques qui étaient en honneur chez les courtisans des petits princes de l'Inde ; tous les moyens étaient bons pour perdre un rival ; tout était permis aux princes dans l'intérêt de leur grandeur, et même pour la satisfaction de leurs caprices.

Si assuré qu'il soit de la force de ses armées, le roi est tenu d'étudier et de mettre en pratique un art dans lequel ses ministres doivent être consommés : la diplomatie. Il exigera un silence absolu sur les secrets que cet art commande, et il aura à son service des espions qui seront comme ses yeux (*Ibid.*, II, st. 138-39, III, st. 33-58). Il ne sera pas moins habile dans le choix de ses ambassadeurs ; il veillera d'autre part avec grande prudence sur les envoyés des princes étrangers ; mais il se fera une loi de respecter leurs personnes, et un devoir de donner appui aux suppliants (*Ibid.*, st. 15, 19-20, st. 60-63 ; IV, st. 56-57). Il écartera de son entourage tous ceux en qui il aura discerné un fond de méchanceté, et il traitera les flatteurs à l'égal des méchants (*Ibid.*, II, st. 130-131 ; III, st. 4-5, 14, 21-33, 58, 101 ; IV, 52-55).

Le même sentiment de défiance qui anime bien des maximes destinées à une éducation royale est au fond des préceptes que donne le moraliste sur la conduite d'un prince en temps de guerre. Un roi mesurera ses forces et celles de l'ennemi avant d'agir ; il ne commencera pas les hostilités avec trop d'ardeur, et il se rendra compte des chances de succès d'après la situation des lieux ; en tout cas, il tiendra conseil pour vaincre par la ruse plutôt que par la force ouverte (2). Dans leurs considérations sur l'art de la guerre, sur l'attaque et la défense, les fabu-

(1) *Hitopadéça*, livre II, le Taureau, les deux Chacals et le Lion. — *Panchatantra*, livre I.

(2) Voir principalement le livre III du *Hitopadéça*, st. 8, st. 39-49, st. 69-95, st. 106-109, st. 133-136, et comparer plusieurs passages du livre VII des Lois de Manou,

listes ont évidemment profité de l'expérience acquise par les guerres que se livrèrent des dynasties rivales pour la possession des plus beaux royaumes au nord de l'Inde; une politique cruelle et fourbe y a régné longtemps avant les invasions musulmanes.

Une simple lecture des fables elles-mêmes nous prouve que leurs auteurs indiens ont été préoccupés moins de la morale individuelle que du gouvernement des Etats, et qu'ils avaient pour protecteurs des rois ou des ministres : ainsi ont-ils écrit sous l'inspiration de conseillers expérimentés qui tenaient à inculquer à la jeunesse de cour, aux grands comme aux princes, des leçons de politique applicables aux éventualités de la vie. Cette première destination s'est conservée assez clairement dans la traduction et dans l'imitation des mêmes fables hors de l'Inde; mais les copistes étrangers ont librement ajouté des particularités empruntées aux lois et aux usages de pays éloignés. Le sel des plus anciens apologues a conservé sa saveur jusque dans les condiments qu'ils ont reçus d'une deuxième et d'une troisième main; on la goûte encore dans les spirituelles esquisses tracées par le grand fabuliste français sous les ombrages de nos forêts d'Occident.

L'INDE MODERNE ET SA LITTÉRATURE (1).

—

M. GARCIN DE TASSY.

L'homme qui devait vulgariser en France les langues et les littératures modernes de l'Inde est sorti de l'école orientaliste créée, au commencement de ce siècle, par le célèbre Silvestre de Sacy : il s'en est détaché d'assez bonne heure pour inaugurer dans la linguistique une étude nouvelle qui n'avait pas encore été cultivée sur le continent, celle de l'hindoustani. Ce fut l'œuvre de sa vie, et, aujourd'hui octogénaire (2), M. Garcin de Tassy est récompensé de son admirable persévérance par l'honneur qui en a rejailli sur son pays.

Parmi ses titres à la reconnaissance du monde savant, la France placerait sans contredit la première direction des études orientales qu'elle prit et qu'elle conserva sous l'Empire et sous la Restauration. Leur promoteur fut Silvestre de Sacy, l'éminent philologue qui fit tant avancer la science du langage et qui contribua tant aux progrès des études sémitiques par son grand traité de *Grammaire arabe* et par la publication d'importants ouvrages sur cette langue. Le baron de Sacy tint en Europe le sceptre de l'arabe jusqu'à sa mort (1838) ; mais il avait usé de sa grande autorité pour donner un premier essor à la culture d'autres langues savantes, et en mettre l'étude en rapport avec les riches collections de manuscrits de la Bibliothèque du roi.

Les leçons et les conseils de M. Sacy donnèrent une merveilleuse extension à la connaissance des trois langues principales de l'Orient musulman : l'arabe, le persan et le turc. On en a la preuve dans la carrière des élèves qui lui étaient venus de l'étranger, les Kosegarten, les

(1) Notice publiée dans le *Correspondant*, 25 décembre 1876.

(2) M. Garcin de Tassy (Joseph-Héliodore-Sagesse-Vertu) est né à Marseille le 20 janvier 1794. (Il est mort à Paris le 2 septembre 1878, âgé de 84 ans).

Freitag, les Fleischer, etc., pour lesquels furent créées des chaires spéciales dans de grands pays, même dans la docte Allemagne. On trouverait des témoignages non moins beaux de la renommée qu'ont acquise les auditeurs français du baron de Sacy depuis Etienne Quatremère et J. Reinaud jusqu'au baron Mac-Guckin de Slane et M. Garcin de Tassy.

On a pu dire que le maître, à l'exemple d'un célèbre conquérant, avait en quelque sorte partagé entre ses principaux disciples les royaumes de l'Asie (1) : dans cette division, M. de Tassy eut pour son lot une vaste province qu'il a administrée non moins consciencieusement que les autres ne l'ont fait de leurs grands apanages. En vérité, il a déployé autant de zèle qu'aucun d'eux pour y maintenir ses droits de suzeraineté.

La spécialité dont M. Garcin de Tassy a fait choix dans le cercle agrandi des études asiatiques est digne assurément d'une mention distincte dans leur histoire. Mais elle se rattache à deux groupes de langues, à deux ordres de recherches historiques, qui se le disputent en importance : d'une part, les langues musulmanes et les langues indiennes ; d'autre part, l'histoire générale de l'Islam et les récentes annales de l'Inde brahmanique. C'est à l'aide de connaissances précises et variées puisées à cette double source qu'il a été donné à M. de Tassy d'inaugurer, en 1829, l'enseignement de la langue et de la littérature hindoustanies à l'Ecole des langues orientales vivantes. Il s'agit d'idiomes parlés et cultivés, dans les siècles modernes, par d'immenses populations de l'Inde, sur lesquelles la loi du Coran a exercé un puissant empire, imparfaitement combattu par la popularité des anciennes religions nationales. Pour les interpréter avec assurance, un apprentissage préalable assez long dans l'étude des langues de l'Asie musulmane est rigoureusement nécessaire ; un tel secours n'a pas manqué au maître dont nous allons retracer les efforts. Il était en même temps initié à la connaissance du sanscrit, alors enseigné au Collége de France par de Chézy.

Jeune encore, Garcin de Tassy s'était livré à l'étude de l'arabe ; il avait pu le faire à Marseille, dès 1814, sous la direction de don Gabriel Taouïl, égyptien, et de son compatriote don Raphaël Monachis. Peu après il alla suivre à Paris le cours de M. de Sacy, et il était encore à son école, quand il publia, en 1821, le texte arabe et la traduction des

(1) Ernest Renan, *Rapport à la Société asiatique*, année 1872, p. 19.

allégories morales : *les Oiseaux et les Fleurs*, d'Azz-eddin Mokadessi, philosophe du treizième siècle, d'un quiétisme modéré comparativement à celui des soufis persans.

Une fois en possession de l'arabe, comme base de travail, Garcin de Tassy se rendit aisément maître des idiomes historiques qui ont emprunté à l'arabe une partie notable de leur vocabulaire ainsi que de leurs richesses poétiques. De bonne heure, il eut une connaissance familière du persan qui lui permit de traduire *le Pend-Nameh* (Livre des Conseils) de Saadi. Plus tard, il montrera la nouvelle littérature persane sous un de ses aspects les plus curieux, dans l'œuvre célèbre d'un de ses poëtes mystiques, Ferid-eddin Attar. Après avoir publié le texte et la traduction du *Mantic-uttaïr*, ou *le Langage des Oiseaux* (1), il prit la peine d'en interpréter lui même les conceptions allégoriques dans une étude générale sur la poésie philosophique et religieuse chez les Persans.

Le turc ou l'osmanli n'a guère moins préoccupé notre savant. Il en tira parti dans des monographies qui ont été justement appréciées, notamment dans son *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans* (1854), qui est d'un grand secours, non-seulement pour la lecture des sources originales, mais encore pour celle des ouvrages européens d'histoire musulmane, où les mêmes noms et titres reviennent à chaque instant. On le dirait aussi de son travail sur la *Rhétorique et la Prosodie des langues de l'Orient musulman*, qui, imprimé en 1848 par la Société asiatique, reçut un assez bon accueil pour avoir mérité dernièrement l'honneur d'une seconde édition (1873); et cependant, c'est un sujet qui avait exercé, dans l'intervalle, la sagacité de philologues renommés (2).

Sans parler d'une foule d'articles que l'infatigable savant a insérés dans de nombreux recueils sur des ouvrages de grammaire, de littérature et d'histoire orientales, il faut lui tenir compte de ce qu'il a fait, d'ancienne date, pour répandre des notions précises sur les doctrines, les pratiques et les devoirs de la religion musulmane, comme les ont

(1) En deux volumes grand in-8° (Imprimerie impériale, 1857 et 1863).

(2) M. Mehren, de Copenhague, publiait en 1853 un livre sur la *Rhétorique des Arabes*, d'après les meilleurs documents originaux (en allemand). tout récemment, M. W. Pertsch donnait une nouvelle édition de l'écrit de Frédéric Rückert sur *la Grammaire. la Poésie et la Rhétorique des Persans* (Gotha, 1874, gr. in-8°, en allemand).

acceptés et entendus les races dominantes de l'Asie et de l'Afrique depuis la mort de Mahomet.

Des écrits d'analyse qu'il avait mis au jour, il y a un demi-siècle, M. de Tassy a composé un recueil fort instructif, et qui n'a pas moins d'exactitude que de clarté; c'est le volume intitulé : *l'Islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique* (1). On y trouve la méthode que l'auteur avait employée à ses débuts pour rectifier des idées erronées sur le symbole et la morale de l'Islam parmi ceux qui se tournaient alors vers l'Orient, soit par amour des lettres, soit dans les intérêts de la science politique européenne. Il s'était fait à dessein vulgarisateur du Coran : attendant peu de fruits de la lecture suivie et patiente des Surates, il voulait faire saisir l'esprit du livre sans commentaires ni dissertations : il a donc recueilli, sous diverses rubriques, les passages textuels qui définissent les principaux points de dogme et de morale, de manière à laisser toujours au prophète arabe son langage soi-disant inspiré qui est une continuelle contrefaçon du langage biblique. M. Garcin de Tassy a donné une image plus frappante de la vie quotidienne des Croyants, en réunissant, sous le titre d'*Eucologe musulman*, les invocations qui leur sont imposées à tous les moments de la journée, pour toute espèce de devoirs et d'occupations. Il était autorisé autant que personne à produire son opinion personnelle sur le fondateur de l'Islamisme.

M. Garcin de Tassy a fait suivre ses plus anciens écrits d'un mémoire fort remarqué sur les *Particularités de la religion musulmane dans l'Inde*, sur les cérémonies et fêtes étrangères à l'Islam, et qu'ont imposées les exigences de l'esprit indigène. On a, dans ce morceau, la raison de ses longues recherches sur la civilisation et les usages des nations de la péninsule indienne depuis la fin du moyen âge jusqu'à nos jours. On y découvre le lien de ses études sémitiques avec la culture approfondie des langues de l'Inde, qui témoignent des influences de la conquête musulmane sur le sort des grands royaumes de l'Asie centrale autrefois indépendants. Nous allons dire quelles sont ces langues plus ou moins mêlées qui ont fleuri sur le sol de l'Inde aujourd'hui britannique : leurs monuments peuvent intéresser d'autres peuples que les Anglais qui, considérant ces langues comme instruments de domination, en ont favorisé la connaissance usuelle parmi les nombreux résidents européens; l'ancienne Compagnie des Indes l'avait

(1) Paris, Maisonneuve et C°. 1874. 3° édit., 1 vol. in-8°.

depuis longtemps exigée de ses employés, qui, pour la plupart, en acquéraient les éléments avant de passer la mer.

I.

Il est aujourd'hui admis que le règne du sanscrit, comme langue savante des Aryas, ne fut pas de longue durée dans les anciens royaumes de l'Inde : il n'était déjà plus langue parlée, quand il servait à la composition de longs poëmes de tout genre, transmis et commentés dans les écoles brahmaniques. Des dialectes dérivés, inférieurs, — les dialectes *pracrits* — l'ont de bonne heure remplacé dans l'usage vulgaire. Au commencement du moyen âge, il exista une langue d'une grande affinité avec les idiomes pracrits, et qui servait de langue commune à une partie considérable de l'Inde. C'est celle qu'il est convenu de nommer *hindoui;* on en définirait bien la nature et l'origine en appelant « la langue romane de l'Inde », par analogie avec le groupe d'idiomes néo-latins qui s'est formé dans notre Europe occidentale après la chute de l'empire romain.

Cependant, avec le onzième siècle, commencèrent les invasions musulmanes qui soumirent à des dynasties étrangères, et souvent à des lois nouvelles, d'immenses territoires de l'Inde redevenue brahmanique. Cette influence extérieure se fit bientôt sentir dans le langage : par suite, une quantité de mots arabes et persans s'y introduisit pour exprimer les idées religieuses et politiques qui s'imposaient aux vaincus. Ainsi fut altérée l'originalité de l'hindoui, qui reçut, dans sa grammaire et son vocabulaire, un nombre considérable d'éléments hétérogènes. Il ne s'est conservé avec quelque pureté que dans des contrées isolées, moins exposées que d'autres aux guerres et aux révolutions. On en suivrait la trace dans les idiomes qui portent la désignation de *hindi;* ils ont gardé une physionomie plutôt aryenne, et ils s'écrivent avec des caractères calqués sur ceux de l'alphabet nagari. Ils se maintiennent principalement parmi les Hindous brahmanistes et on les qualifierait d'idiomes rustiques (1). De nos jours, plusieurs textes sanscrits ont été publiés à Bénarès avec commentaire hindi.

(1) L'hindi serait compris dans le nombre de langues aryennes modernes de l'Inde : le cachemirien, le sindhi, le panjabi, le guzarati, le mahratte, le bengali, etc., dont M. John Beames vient d'écrire la grammaire comparative. En dehors du domaine de ces langues provinciales, il faut placer

D'autre part, des idiomes fortement imprégnés d'arabe et de persan se sont développés sur la plus grande partie de la péninsule ; ils ont constitué peu à peu une langue nationale, d'un usage assez universel pour qu'elle ait pu prendre le nom du pays, l'Hindoustan : on ferait remonter jusqu'à la domination mongole l'empire de cette langue qui est appelée généralement *hindoustani*. Au nord de l'Inde, on la distingue sous le nom d'*Ourdoû*, c'est-à-dire langue du camp, en souvenir du régime militaire sous lequel elle a été mise en honneur. Dans le sud, au contraire, elle a été nommée *Dakhni* ou méridionale, et elle est restée plus rapprochée de son premier type indien.

La prépondérance est assurée depuis longtemps à l'hindoustani, qui n'est pas la langue des seuls Musulmans, mais qui serait réputée langue musulmane par l'adoption d'une foule de mots entièrement étrangers aux langues aryennes et aussi par l'emploi de l'alphabet arabe : malgré cela, elle est en usage au sein de nations qui sont restées polythéistes. Ce qui la distingue dans ses productions écrites, c'est l'imitation des ouvrages, en prose et en vers, des deux littératures musulmanes qui avaient pris une grande extension dès les premiers siècles de l'Hégire, la littérature arabe et la littérature persane ; les poëtes persans furent les modèles préférés dans les cours indiennes. Plus récemment, l'administration anglaise a donné un appui officiel à l'hindoustani : de fait, il est devenu la langue vulgaire prédominante dans les possessions britanniques, et il est entendu même dans des pays voisins, sur tous les bords des mers indiennes. On ne serait pas au-dessous de la vérité en disant que cette langue est parlée, ou comprise du moins, par quatre-vingts millions d'hommes. Le commerce, les affaires, les relations de société lui paient leur tribut, comme la politique ; c'en est assez pour en recommander l'étude non-seulement à la nation anglaise, mais encore aux nations civilisées qui suivent attentivement les progrès et les vicissitudes de la domination de l'Angleterre dans l'Asie centrale.

l'empire des langues dravidiques, représentées par le tamoul et qui s'étendent sur la partie orientale et méridionale de la péninsule ; ils ont trouvé un historien fort habile dans M. R. Caldwell.

Le Dr Graul a relevé cette étude en Allemagne par la publication de sa *Bibliotheca tamulica* en trois volumes. Nous avons signalé les tentatives de M. Ph. Vanderhaeghen dans un Rapport sur sa notice : *Les écoles et l'alphabet des Tamouls* (Académie Royale de Belgique, *Bulletins*, 2e série, novembre 1874).

Dans le cours de ses patientes études, M. Garcin de Tassy avait remarqué, de ce côté, une véritable lacune dans le programme des cours spéciaux institués à l'École des langues orientales vivantes. Il trouva de l'appui chez les maîtres alors en renom pour inaugurer à Paris l'enseignement de l'hindoustani. La première chaire de cette langue fut créée en sa faveur en 1828, sous le ministère de M. de Martignac : M. G. de Tassy n'a cessé de l'occuper depuis lors; ayant dépassé quatre-vingts ans, il tient à l'honneur de mettre dans ses leçons autant de ponctualité que par le passé.

Dès l'an 1829, M. Garcin de Tassy mettait au jour ses *Rudiments de la langue hindoustani*, dont il a donné en 1863 une nouvelle édition. En 1847, il publiait les *Rudiments de la langue hindoui*, c'est-à-dire de la langue traditionnelle, restée plus originale que l'hindoustani. Il pourvoyait en même temps aux besoins pratiques de l'enseignement, ainsi qu'à ceux de l'étude privée, en secondant de diligents élèves, qui ont formé des recueils didactiques de morceaux choisis dans les deux langues (1).

De si loyaux services furent récompensés : ce fut une juste reconnaissance de son mérite que sa nomination à l'Institut, où il fut élu, le 30 août 1838, en remplacement du prince de Talleyrand, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Dans la suite, plusieurs corps savants de l'Europe, les Académies de Saint-Pétersbourg, Munich, Turin, Copenhague, etc., ont inscrit son nom sur la liste de leurs associés.

II.

Les auteurs hindoustanis les plus célèbres ont écrit en vers ; tantôt ils ont choisi des mesures simples s'alternant à la façon des distiques ; tantôt ils ont imaginé différentes espèces de stances pour mieux traduire leurs idées et leurs impressions. M. Garcin de Tassy a donné un modèle de deux genres qui ont été en faveur parmi eux : le roman ou la nouvelle, et la poésie mystique, élégiaque, passionnée, sentimentale.

C'est le roman en vers, ou la narration poétique, si l'on veut, dont

(1) La *Chrestomathie hindoustanie* a paru, en 1847, par les soins de MM. Pavie et Bertrand ; la *Chrestomathie hindouie*, en 1849, par ceux de M. Ed. Lancereau.

nous avons le spécimen dans les *Aventures de Kamrup* (1) : le nom du prince royal d'Oude signifie « forme d'amour »; *Kalâ* est le nom de la princesse de Serendib (ou Ceylan). Le héros et l'héroïne vivent dans des cours éloignées; s'ils apprennent à se connaître, c'est en songe; cependant il leur reste à chacun un souvenir invincible de la merveilleuse apparition. Des messagers sont envoyés par leurs parents à travers l'Inde et au delà; mais leurs recherches sont inutiles. Le prince Kamrup lui-même s'est lancé sur les mers voisines; après d'incroyables vicissitudes, il aborde à Ceylan. Il assiste, déguisé, à la fête donnée par le roi de cette île pour le choix d'un époux que sa fille fait solennellement. Il est reconnu par Kalâ sous l'habit d'un mendiant; mais, grâce à d'habiles métamorphoses, il lui révèle sa naissance, et bientôt après il emmène la princesse de Ceylan dans son royaume héréditaire.

L'œuvre de Tahçih-uddin (« l'approbation de la religion »), qui vivait au dix-huitième siècle, présente peu de nouveauté dans l'intrigue; sa conception répond à celle de la plupart des œuvres d'imagination chez les Orientaux, et en particulier des contes dits indiens, auxquels les Persans ont donné une grande popularité dans toute l'Asie. Les noms sont indiens, et il y a partout des teintes de couleur locale. Mais des incidents fantastiques, des reconnaissances invraisemblables composent tout le récit, qui est un peu lâche; des fées et des génies interviennent pour faire avancer l'action. Le traducteur a pu dire ailleurs « qu'il n'y a malheureusement pas beaucoup de variété dans les intrigues des romans orientaux : c'est toujours à peu près la même marche, et ce sont les mêmes merveilles ».

Un spécimen plus curieux de la poésie moderne dans l'Inde, c'est le *Divân* de Wali, originaire du Guzerate, poëte qui a fleuri dans la seconde moitié du dix-septième siècle (2) : il s'est nommé lui-même « le souverain de l'empire des discours »; il a même osé dire que, s'il n'a pas écrit beaucoup de volumes, « chacun de ses vers a le mérite de cent cahiers », et il a déclaré en un autre endroit : « Par mes vers harmonieux, j'ai privé de sa supériorité le rossignol, qui est reconnu cependant comme le prince de l'harmonie ». Plusieurs lui ont décerné

(1) En 1834 paraissait la traduction française des *Aventures*, et, l'année suivante, l'édition du texte en caractères originaux (Impr. royale, in-8°).

(2) *Les Œuvres de Wali* (texte hindoustani et traduction). 1 vol. in-4°. Paris, Imprimerie royale, en deux parties, 1834 et 1836.

le titre de père de la poésie hindoustanie, et leur suffrage n'a pu être contesté.

Son recueil intitulé *Divân*, comme les recueils les plus vantés des poésies détachées des auteurs arabes, persans et turcs, se compose de chants assez courts, dits Gazèles ou *Gazals*, comparables aux sonnets italiens. Ces chants ont pour la plupart un caractère mystique. On y admire les allégories et les figures érotiques qui symbolisent l'amour spirituel, l'amour divin, au sens des contemplatifs et des moralistes de l'Islam. L'expression est vantée pour sa finesse et son éclat; les traits descriptifs sont d'une grande netteté; chaque strophe est d'une facture élégante. Le savant traducteur, qui avait établi le texte d'après les manuscrits, a conservé la physionomie de chaque stance, tout en dissimulant les redondances qui n'auraient aucun prix dans une version. Nous prendrons pour échantillon des fragments de la pièce qu'il a pu intituler : *Hymne à l'Éternel :* « O mon Dieu, imprime à mon cœur les stigmates de l'amour, pose sur mes yeux le collyre éternel de la vérité. Inspire-moi les désirs de l'amour; rends-moi ton ardent amant. Que le chemin battu de la loi vulgaire soit pour mon corps seul, tandis que tu dévoileras à mon esprit le secret de la vraie voie et que tu ouvriras à mon cœur les portes de la vérité. Fais de mon cœur un changeur habile, pour qu'il puisse examiner le métal pur de la spiritualité. Dans le jardin de l'amour, ouvre ton cœur comme la rose, et que le mien en soit le rossignol... Abreuve-moi du vin sacré de ton amour, enivre-moi avec la coupe de la contemplation. Rends-moi libre des pensées du monde, remplis-moi de ton souvenir... Déploie pour moi l'abondance de la vérité comme une chevelure bien fournie, et fais que je la saisisse en entier ». Dans cet hymne et dans d'autres, la glorification de Mahomet, comme l'élu de Dieu, suit de bien près les pompeuses invocations de l'Éternel dont les mystiques musulmans ont eu l'art de renouveler l'expression avec certaine magnificence.

Les poëtes qui ont acquis le plus de réputation après Wali, Mir Taki, Haçan, Jurat, etc., ont épuisé les artifices du langage et de la versification pour louer les princes et les hommes puissants de leur temps : ils ont payé par de riches métaphores la libéralité des nababs de telle ou telle contrée. Il ne s'est pas présenté à eux l'occasion de chanter une race militaire comme celle des Radjpouts, qui avaient eu dès la fin du moyen âge leur Homère en la personne d'un vieux poëte hindoui, nommé Chand. Les œuvres d'imagination l'ont emporté, à chaque époque, sur les poëmes qui auraient été l'écho d'une tradition histc-

rique (1). Mais il y a du moins des inspirations variées dans les œuvres restées célèbres d'auteurs de tous les pays indiens : la passion a parlé par la bouche de satiriques tels que Saudâ, nommé par les Anglais le Juvénal de l'Inde, et de poëtes érotiques, émules de Sandar; on découvre un art assez raffiné dans des poëmes descriptifs fort nombreux. A chaque époque, des princes se montrèrent jaloux des palmes poétiques : fait singulier! le plus distingué des poëtes ourdous contemporains est l'ancien roi d'Oude, Vadjih-Ali, connu sous le nom d'Akhtar, « astre, » un des astres du firmament littéraire de l'Inde : les ministres de la reine Victoria lui ont fait une retraite splendide, avec jouissance d'un revenu royal, aux abords de Calcutta. On aperçoit, d'autre part, un groupe considérable de poëtes, qui comptent parmi les réformateurs religieux, nés presque dans chaque siècle sur quelque point de la péninsule : les Jaïnas, les Sikhes et tous les autres dissidents. Les Vichnouïtes ou *vaischnavas* forment une des écoles les plus fécondes: ils ont propagé la doctrine panthéistique du Védanta, mais défendu partout les anciennes pratiques et superstitions du culte brahmanique.

Il faut faire ensuite la part de l'imitation dans les nombreux écrits, encore connus, composés en hindoui ou en hindoustani. Il est des poëtes qui se sont réfugiés dans l'imitation ou la réduction d'anciens poëmes nationaux, en les élaguant, en les appropriant au goût de leur temps. Gokulnath de Bénarès a mis au jour une version un peu abrégée de la Bhâratide sanscrite, en hindoui, sous le titre de Miroir *(Mahâbhârat-darpana);* Tulci-dâs écrivait, il y a trois cents ans, en hindoui, un *Râmâyana* qui a joui d'une immense renommée, et qui a été beaucoup plus lu parmi les natifs que le chef-d'œuvre de Valmiki. Un critique hindou a tenté naguère de réfuter les arguments du professeur Weber sur les emprunts faits à Homère par l'auteur du *Râmâyana :* c'est au moins de sa part un acte de légitime défense. Dans un centre de population brahmanique, le pays de Bradj, on a composé dans le dialecte hindoui, qui s'y est conservé pur, un commentaire du *Yadjour-Véda :* c'est, en effet, une des contrées de l'Inde où les livres de l'antiquité védique ont encore des lecteurs. On a joint des gloses en hindî aux traités philosophiques de l'école védanta, imprimés de nos jours à Bénarès et en d'autres villes.

(1) La traduction française du poëme hindoustani *Bag-o-bahar*, « le Jardin et le Printemps », a vu le jour par les soins de M. E. Leroux, comme un des derniers travaux du zélé professeur.

La littérature musulmane est également représentée par des œuvres assez nombreuses : déjà, au siècle passé, Abdoulkadir donnait aux Hindous une version complète du Coran dans leur langue usuelle, en l'accompagnant de notes brèves et sans arguties. Ils possèdent en hindoustani deux romans d'Alexandre, qui sont des imitations de l'épopée persane de Nizami, et ils doivent à la plume d'Afsos, un de leurs meilleurs écrivains, une traduction fidèle du Gulistan de Saadi. Le calque des ouvrages arabes leur a toujours offert des difficultés presque insurmontables : l'imitation des ouvrages persans était plus accessible aux Hindous, qui n'avaient pas à lutter avec une langue de beaucoup supérieure à la leur par la richesse des mots, la multiplicité des formes et les artifices de la syntaxe.

III.

Grâce à d'incessantes communications qui lui venaient de l'Angleterre et de l'Inde, M. Garcin de Tassy avait eu bientôt entre les mains une précieuse collection de livres et de manuscrits, représentant les œuvres modernes de l'esprit indien dans les deux langues littéraires, distinguées par les noms de hindoustanie et de hindouie. Au début de son professorat, il eut la préoccupation de les grouper, de les réunir comme en un seul tableau; il fit servir à ce but la prompte investigation des sources en partie manuscrites qui lui étaient signalées : ainsi dépouilla-t-il soigneusement plus de soixante recueils du nom de *taskira* (mémorial), qui sont des biographies plus ou moins détaillées de chaque auteur, et qui ressemblent à des anthologies où la mention de ses ouvrages est suivie de citations choisies.

Son premier travail, en deux volumes, fut remarqué (1), et le succès en fut justifié par une traduction hindoustanie publiée à Delhi sous le titre d'Histoire des poëtes ourdous. Force fut à l'auteur de mettre la main à une seconde édition ornée d'un grand nombre de biographies et d'articles importants (2). Qu'on juge de l'extension que le savant

(1) *Histoire de la littérature hindouie et hindoustanie* (publiée sous les auspices du comité anglais des traductions orientales), tome Ier, Paris, 1839. — Biographie et bibliographie, tome II, *ib.*, 1847. — Extraits et analyses, 2 forts volumes in-8°. Des morceaux étendus, que l'auteur avait traduits pour cette première édition, n'ont pas été reproduits dans la seconde; ils donnent du prix au volume de 1847.

(2) Paris, Adolphe Labitte, éditeur, 1870-1871, 3 vol. grand in-8°, de plus de six cents pages chacun.

maître avait pu donner à son œuvre dans un intervalle de trente années : les noms d'écrivains se réduisaient de prime-abord à sept cent cinquante; ils ont atteint le chiffre de trois mille quatre cent dix dans la seconde publication, qui se termine par deux tables très complètes, renfermant l'une les noms des auteurs, l'autre les titres des ouvrages.

L'entreprise n'était pas sans difficultés, en l'absence de matériaux qui se prêtent à un classement plus rationnel, et qui se rangent mieux dans un ordre chronologique. Les dates manquent d'ordinaire, et les œuvres connues ont vu le jour dans des contrées différentes, le plus souvent sans influence certaine d'un auteur sur un autre. Comme on l'a observé bien des fois, si la distinction des genres apparaît à peine dans une littérature qui commence, elle tend à s'effacer dans une littérature qui finit Venue à la suite de la littérature sanscrite, et cultivée souvent avec le secours de l'imitation, la littérature hindoustanie ne pouvait avoir grande fixité dans la notion et les règles des genres : elle n'a pas trouvé un centre unique, ni atteint certain accord entre ses écoles de poésie. Autant de raisons qui imposaient à son premier historien européen l'ordre alphabétique pour mettre plus de clarté dans l'esquisse générale du sujet.

Les auteurs sont cités, dans cette espèce de dictionnaire, par leur surnom poétique, ou mieux encore par le nom idéal de leur choix, leur *takhallous*, nom emprunté d'ordinaire au persan, et d'après lequel on ne dirait pas, à coup sûr, s'ils sont Hindous ou Musulmans : ils se succèdent ainsi dans les trois tomes de la seconde édition. Par la force des choses, elle ressemble, comme la première, à une bibliothèque historique plutôt qu'à une histoire. Cependant, le diligent biographe des nouveaux poëtes hindous a joint, quand il le fallait, à leur légende des extraits choisis de leurs œuvres principales; il les a traduits avec clarté, avec élégance, sans surcharge, sans une fidélité trop servile à l'original. Il s'est arrangé de manière à satisfaire la curiosité des lecteurs européens, mais sans demander trop de sacrifices à leur goût. Bien souvent on lit des titres emphatiques en tête des plus minces compositions, et on retrouve, malgré la prudence et l'habileté du traducteur, la richesse toujours un peu luxuriante du style métaphorique des Orientaux.

Les ouvrages hindoustanis n'ont qu'une affinité éloignée avec les œuvres originales et beaucoup plus anciennes du génie indien. Ils diffèrent de celles-ci sous le rapport de l'étendue : au lieu d'amples compositions du genre des épopées sanscrites, les traditions nationale

sont esquissées plutôt qu'exposées dans des poëmes de plus minces proportions ; on les comparerait aux récits épiques et légendaires qui abondent dans le premier âge des littératures romanes. Quant aux histoires fictives et quant aux chants lyriques ou élégiaques, ils ne sauraient être comparés exactement à des compositions analogues de la littérature sanscrite. Ces œuvres de l'antiquité indienne comportent pour nous plus d'intérêt philologique, et décèlent un art plus parfait : par contre, les ouvrages hindoustanis ont échappé aux lois rigoureuses de la syntaxe sanscrite, à ses longs composés, à ses continuels enchevêtrements. On a, rien que dans leur forme, la raison de la popularité qu'ils ont eue en partage, tandis que les poëmes sanscrits d'une facture savante ont dû être imposés par les pandits à l'admiration d'une cour lettrée, où l'œuvre de versificateurs consommés requérait les prolixes commentaires des grammairiens. Les productions les plus récentes ont moins d'art, mais plus de naturel ; elles se rapprochent infiniment plus de nos procédés logiques et de nos habitudes d'esprit : de même, les idiomes populaires ont, sous plus d'un rapport, grande conformité avec les langues analytiques de notre Occident. Il reste entre les conceptions de races vivant à un pôle opposé une différence essentielle : elle tient à la supériorité de l'intelligence et de la raison européenne devant des populations qui se refusent à la comprendre, bien loin de s'y soumettre.

Les notices et les répertoires indigènes qui ont fourni au savant académicien les matériaux d'une histoire assez volumineuse parlent d'œuvres qui ne sont pas toutes conservées ; plus d'une fois s'y trouvent mentionnées des pièces de circonstance qui ont eu quelque célébrité à la première heure, et qui ont valu place dans des listes d'écrivains à tel personnage d'ailleurs inconnu. Il n'est que juste de ne pas conclure trop vite au mérite des poëtes vantés dans plus d'un *tazkira ;* des succès passagers ont obtenu pareille mention à de simples versificateurs dans des pays où l'art poétique était devenu tradition de famille. On le dirait également des annalistes, en prose et en vers, qui n'ont fait que continuer les premières esquisses de chroniques locales. Ainsi, jugerait-on, afin de ne rien surfaire, l'abondance extraordinaire de noms propres qui ne peuvent prétendre pour la plupart à une véritable renommée.

IV.

Les leçons et les livres n'ont pas suffi au prosélytisme de M. Garcin de Tassy (1); il s'est imposé, il y a un quart de siècle, une tâche non moins utile, et n'exigeant pas moins d'activité, celle de publier, sous forme de discours d'ouverture, une *revue annuelle* de la langue et de la littérature hindoustanies. Il l'a fait sans interruption et en élargissant toujours le cercle de ses informations; c'est justice de louer le succès qu'il a obtenu par ce moyen de propagande (2).

En raison de nombreuses marques d'estime qui lui étaient parvenues à ce propos, M. Garcin de Tassy a publié lui-même, un recueil qui comprend ses revues de vingt années (3); les revues suivantes forment des tableaux non moins complets (de 1870 à 1874), qui ont été signalés à l'attention au point de vue littéraire et politique (la dernière revue annuelle, imprimée sous ses yeux, est celle de 1877). En effet, les renseignements qui sont de la veille, comportent sans exception un intérêt d'actualité; c'est une suite de bulletins où l'histoire, les études, la statistique, se rencontrent sans trop de disparates. Les sources sont des livres et des journaux en toute langue; mais ce sont aussi fort souvent des correspondances privées, des communications de savants étrangers.

La linguistique a sa place obligée dans les rapports du professeur d'hindoustani; il y retrace, dans des digressions de diverse longueur, la controverse qui renaît souvent parmi les indigènes sur l'usage des deux langues populaires qui sont en présence; il y retrace la vivacité des prétentions de ceux qui défendent l'hindî comme langue dont les

(1) En 1876, on a imprimé un recueil qui est un excellent spécimen de ses tentatives littéraires : *Allégories, récits poétiques et chants populaires traduits de l'arabe, du persan, de l'hindoustani et du turc* (seconde édition, E. Leroux, 1 vol. gr. in-8°).

(2) M. Barthélemy Saint-Hilaire a montré dernièrement la haute valeur de ces rapports annuels du professeur d'hindoustani *(Journal des Savants,* mai 1875 et mois suivants).

(3) *La langue et la littérature hindoustanies*, de 1850 à 1869. *Discours d'ouverture*, etc. Paris, Maisonneuve, 1874, 1 vol. in-8°. — (La bibliothèque de M. Garcin de Tassy, très riche en livres et manuscrits orientaux, particulièrement en publications indiennes, a été vendue à Paris au mois de mars 1879).

racines sont dans le sol même de la péninsule, mais il ne dissimule pas que l'avantage du nombre et l'empire de l'opinion sont en faveur de l'hindoustani, qui a bien davantage les caractères d'une langue usuelle et générale. Les livres se multiplient pour seconder les vues des gouvernants de l'Inde; un trésor de la langue hindoustanie est en cours de publication à Patna, par les soins de M. S. W. Fallon.

Puis vient une revue littéraire et bibliographique, une suite de courtes notices sur les nouveautés sorties des presses de l'Inde dans l'année qui vient de s'écouler. Rien n'est oublié : on y trouve avec les productions légères, éphémères, de brillants versificateurs, les œuvres traduites de quelque langue étrangère en hindoustani; de ce nombre sont des ouvrages célèbres de l'ancienne littérature arabe, et surtout des livres scientifiques usuels, destinés à vulgariser des écrits de quelque autorité dans la littérature européenne, et à servir de manuels pour les leçons faites en langue vulgaire dans bon nombres d'écoles.

Il se présente quelquefois de curieux incidents au milieu des polémiques qui surgissent sur des questions littéraires. Telle est la résistance que les critiques indigènes veulent faire aux organes du gouvernement qui menacent les auteurs, surtout les poëtes, de mesures rigoureuses du chef d'obscénité. Ils font valoir plus d'un moyen de défense : d'abord ils osent réclamer une censure égale pour tous, afin de mettre leurs compatriotes en garde contre des sentences arbitraires; puis, ils portent la guerre sur le terrain de leurs maîtres, insinuant qu'il y a une fort dangereuse immoralité dans les romans européens qui peignent les ruses de la coquetterie et retracent d'élégantes séductions, dénonçant de graves écarts dans plus d'un ouvrage de Byron, leur poëte national. L'affaire n'aura pas aisément une solution; en effet, les Anglais n'ont jamais aimé la censure préalable, et leurs juges auraient grand'peine à définir ce qui devient licence absolument condamnable dans un poëme étranger. En outre, la tolérance envers les religions locales, leurs rites et leurs pratiques, rend presque impossible la prohibition d'aventures et de tableaux qui s'éloignent peu de fables hindoues, liées à des cultes populaires; d'ailleurs, dans la poésie savante, la licence la plus effrénée semble autorisée dans le monde indien par l'exemple de Hafiz et des lyriques persans les plus vantés, qui sont les maîtres des poëtes hindoustanis.

Les journaux sont devenus un besoin quotidien pour les populations de l'Inde britannique; ils font de la politique avec certaine latitude, et ils insèrent des annonces à bas prix; on a entendu là, dans l'esprit de

la législation anglaise, les idées de liberté et de publicité. En 1873, il n'y avait pas moins de 418 journaux dans les possessions anglaises; environ 255, dans les langues vivantes de la péninsule et des îles voisines; 67, qui sont partagés entre deux langues (l'anglais et l'idiome local); de plus, 151 journaux qui sont imprimés purement en anglais. Seulement, comme il est facile de le croire, les journaux en dialectes indiens sont tirés à peu d'exemplaires. La presse indigène n'est pas toujours dans un rôle passif; elle dénonce quelquefois; ainsi le *Divulgateur* de Bombay avait critiqué les actes du radjah de Baroda, le Guikovar, avant que celui-ci fût jugé par une cour spéciale, et puis exilé à Madras. La presse européenne a raconté toutes les péripéties de la révolution survenue dans un des États tributaires de la couronne, mais gouvernés par des dynasties d'origine indienne.

L'instruction publique a pris plus de place d'année en année dans les renseignements recueillis sans relâche par M. Garcin de Tassy; ils s'étendent des écoles des natifs aux institutions patronnées par le gouvernement de l'Inde. Il y a trois hautes écoles qu'on appellerait les universités présidentielles à Calcutta, Bombay et Madras. Mais il existe une université plutôt orientale qui a son siége à Lahore, et qui concède plus de liberté dans l'usage des langues asiatiques pour les leçons comme pour les examens. On le dirait aussi des écoles d'autres villes placées au centre de pays prospères, Lucknow, Bénarès, Patyala, où les radjahs se piquent d'encourager les études à l'envi des fonctionnaires anglais. Les Musulmans ont leurs collèges ou *madrasas* en plus d'une localité : ils comptent leurs docteurs *maulawis* et *mounshis*, comme les Hindous ont leurs *pandits*, élèves des Brahmanes pour la grammaire ainsi que pour les autres sciences.

L'organisation de l'enseignement a son complément dans l'érection d'associations littéraires ou d'académies qui se sont multipliées sans réclamer d'ordinaire des encouragements officiels; il n'est guère de province qui en soit dépourvue, et c'est au sein de ces sociétés que l'on trouve l'expression des idées et des mœurs dominantes dans les fractions les plus civilisées des peuples hindous. Nous nous bornerons à citer deux de ces associations qui sont devenues des écoles de philosophie religieuse. C'est d'abord une association théologique, le *brahma-samadj*, ou *brahma-sabhâ*, « assemblée, congrégation de la divinité, » fondée il y a plus de quarante ans par le célèbre Ram Mohan Râé, et qui a la prétention de relever, de restaurer l'antique monothéisme. Elle a organisé un service divin qui rallie des hommes de diverses

sectes, et pour lequel elle a mis en honneur des invocations et des hymnes comparables à ceux des *Théophilanthropes*. Fondée sur l'utopie d'une religion universelle par voie de transaction, elle a donné l'exemple d'un quiétisme assez large pour autoriser, dans un même formulaire de prières, le mélange de textes bibliques avec des passages d'anciens livres hindous, musulmans et parsis. Une tolérance poussée aussi loin provoquait naturellement des protestations du vieil esprit hindou; il a créé à son tour des associations, telle que la *Dharma-sabhâ*, ou « réunion de la loi, » qui doit être un centre de résistance à tout compromis hostile à la religion et aux institutions brahmaniques. Toutes ces tentatives sont curieuses à étudier comme preuves d'un travail incessant qui se fait au sein des races mêlées en faveur de croyances plus élevées, et aussi de l'opiniâtreté des sectateurs des symboles les plus opposés à la vérité chrétienne.

Le mouvement religiéux dans l'Inde est un des objets les plus intéressants des rapports annuels dont nous signalons la variété et le caractère instructif. On y prendra une juste idée de la résistance que fait à la propagande occidentale le sentiment national, soutenu par l'idolâtrie et par l'esprit de caste, ou bien surexcité par l'Islam. L'auteur ne dissimule ni l'empire des plus étranges superstitions, ni le réveil du fanatisme musulman aussi absolu et aussi exclusif que jamais; il ne cache pas non plus ces apostasies de sujets anglais qui sont qualifiées de *perversions* par leurs compatriotes. Il représente, avec impartialité, le ministère exercé par les évêques et le clergé anglicans parmi des populations qui comptent un petit groupe d'Indiens convertis : par crainte de manquer de charité ou de justice à leur égard, il va même jusqu'à louer, dans des termes d'une naïve et sympathique admiration, leur zèle et leur douceur. Il rappòrte aussi les traits de prosélytisme qui honorent les prélats catholiques répartis dans les vicariats apostoliques, ainsi que des missionnaires de divers ordres qui les secondent pour l'instruction d'environ un million d'ouailles. En parlant de l'influence du christianisme dans l'Inde, le respectable M. de Tassy ne peut s'empêcher d'exprimer un regret sur l'usage du latin maintenu exclusivement pour la liturgie par les missionnaires de l'Église romaine; il invoque l'histoire des premiers siècles pour justifier la variété des langues dans le service divin; il souhaiterait que les idiomes de l'Inde fussent consacrés au culte catholique au lieu d'une langue complétement étrangère aux natifs, et, s'il insiste sur ce vœu, c'est sans doute avec l'intention sincère et droite de voir recruter

parmi les catéchumènes indiens un plus grand nombre de membres du sacerdoce. C'est un homme de foi et de piété, mais fortement attaché aux traditions gallicanes et aux vieilles liturgies.

Enfin, le savant maître n'oublie pas, en terminant ses discours d'ouverture, les hommes célèbres qui ont pris part de nos jours au mouvement intellectuel de l'Inde. Sous forme de nécrologe, il fait une biographie littéraire des principaux d'entre eux, qui ont succombé dans le cours de l'année précédente. Il les prend, d'une part, parmi les Indiens de toutes races, Brahmanistes, Musulmans, Parsis : c'étaient, par exemple, en 1874, le Radja Kali Krichna Bahadour, mort à Bénarès, et le savant Bhâu Daji, mort à Bombay, connus tous deux par leur amour des lettres nationales. Il comprend, dans ce coup d'œil rétrospectif, les esprits d'élite d'entre les Européens qui ont voué leur vie entière aux langues de l'Inde et des contrées voisines. De tels hommages étaient dus à James Ballantyne († 1864), pour ses livres de grammaire, et à John Shakespear († 1859) pour son grand *Dictionnaire hindoustani* qui a eu quatre éditions. Il était non moins équitable de louer de hauts fonctionnaires qui font preuve d'une insigne capacité en divers emplois dans l'Inde anglaise : tels sont les deux frères du nom de Muir, l'un, John Muir († 1882) qui, en quittant le service civil des Indes, a publié de savantes recherches sur l'antiquité indienne et qui a fondé une chaire de philologie sanscrite à l'université d'Édinburgh; l'autre, William Muir, gouverneur de plusieurs grandes provinces, ayant étudié de près les besoins des peuples et devenu capable de prononcer dans des assemblées solennelles des discours en hindoustani.

V.

Nous venons d'énumérer fort rapidement les divers travaux qui ont rempli les journées du doyen d'âge des orientalistes français. Son mérite avait été bien vite apprécié et récompensé en Angleterre et non moins dans l'Inde. Le professeur parisien a été maintes fois choisi comme leur chargé d'affaires, par des hommes considérables du grand empire britannique, publicistes, écrivains, voyageurs, fonctionnaires de tout rang. M. Garcin de Tassy a suffi à ces relations multipliées, qui l'ont astreint à l'échange de correspondances quotidiennes et qui lui ont amené des visiteurs nombreux et fort distingués ; s'il recevait de fréquentes communications dont il tirait à l'instant le meilleur parti, il avait aussi l'honneur d'être consulté souvent sur des points relatifs aux sciences

et à l'enseignement public. Ce ne sont point seulement les sociétés asiatiques de Calcutta, de Madras et de Bombay, qui ont tenu à honneur de lui envoyer leurs diplômes; les *Andjouman* ou associations littéraires, formées par les savants indigènes. dans plusieurs villes, Lahore, Aligarh, Lakhnau, etc., ont voulu se l'attacher en signe de reconnaissance pour son dévouement à leur pays. Visité par les Anglais, choyé à Londres par tous les représentants des intérêts indiens. il avait chez eux la réputation d'un parfait *gentleman*. Son aménité et sa complaisance lui ont toujours valu de nombreuses sympathies. Nous avons entendu dire à Paris par un de ses visiteurs étrangers : « Tant d'autres sont des savants, mais celui-ci c'est le savant aimable ! » Il est donc vrai que le caractère de l'homme s'est joint à la persévérance du professeur, pour donner à M. Garcin de Tassy, jusque dans des contrées lointaines, une réputation d'un doux prestige.

La France a vu venir bon nombre d'auditeurs étrangers, autour de la chaire qu'elle avait créée pour l'enseignement de l'hindoustani. Mais elle peut se glorifier des succès obtenus dans les lettres orientales par les élèves français, les plus assidus et les plus distingués, du premier titulaire de cette chaire. Il faut faire honneur à plusieurs d'entre eux, et aussi à leur maître, de la sagacité qu'ils ont montrée dans la version d'ouvrages inédits, tirés de manuscrits d'une exécution médiocre, et offrant de sérieuses difficultés par la variété d'orthographe et de dialectes.

Un des plus anciens auditeurs de M. Garcin de Tassy est M. l'abbé Bertrand, aujourd'hui chanoine de Versailles; il a mis au jour la version d'un ouvrage hindoustani qui témoigne de l'influence de l'Islam sur la littérature moderne de l'Inde. Ce sont les *Séances de Haïdari*, récits historiques et élégiaques sur la vie et la mort des principaux personnages musulmans (1) : elles consistent en petits poëmes de diverses mesures, distiques, quatrains, *masnawis* ou séries de vers dont les deux hémistiches riment ensemble, et elles se succèdent dans un style toujours pompeux. Ce genre de récits est en usage dans l'Inde au mois Muharram, pour glorifier la mémoire de l'Imam Houssaïn, petit-fils de Mahomet, mort noblement à Karbala; ils comportent la louange d'autres personnages, réputés saints, mais dont la fin fut également tragique.

Nous citerons ensuite un indianiste, aujourd'hui attaché à l'Impri-

(1) Paris, Benjamin Duprat, 1845, 1 vol. in-8°.

merie nationale, M. Edouard Lancereau, qui a travaillé longtemps, d'après les conseils du maître, sur les textes hindouis, et a donné des extraits inédits du *Radj-niti* ou « politique des rois, » ainsi que d'autres recueils d'histoires populaires.

N'oublions pas enfin les belles publications que M. Théodore Pavie a tirées des manuscrits; c'est d'abord la *Chronique d'Assam*, d'après le le texte hindoustani qui n'est que la version de l'original persan, aujourd'hui perdu; histoire d'une guerre musulmane fort opiniâtre, dirigée contre les Assamiens par Mir Djumlah, général d'Aureng-Zéb (1). C'est ensuite une histoire de Krichna qui est un abrégé du dixième livre du *Bhâgavata-Pourâna*, écrit en hindoui au seizième siècle par Lalatch Kab (2) : une savante préface sur une fiction indienne aussi renommée ajoute beaucoup de prix à l'œuvre du traducteur qui a dû lutter contre les imperfections d'un manuscrit unique. Puis c'est la *Légende de Padmani*, d'après les textes hindis et hindouis (3), histoire qui met en relief la vertu de la femme hindoue à l'époque des guerres des sultans musulmans contre les Râdjahs; Padmanî meurt dans les flammes avec des milliers de compagnes, quand la forteresse de Tchitor est prise par Alaouddin. Rappelons, en terminant, que M. Théodore Pavie a demandé à ses études indiennes, comme à ses voyages, d'heureuses réminiscences, quand il a exercé son rare talent d'écrivain sur des sujets fictifs dont l'action se passe dans les deux mondes (4). L'indianiste est venu souvent en aide au peintre, dans les Nouvelles qu'il a adressées maintefois à un grand public de lecteurs; la science des choses de l'Orient, qu'il avait puisée dans le cours de M. Garcin de Tassy, comme dans ceux d'Eugène Burnouf et de Stanislas Julien, a permis à l'artiste de donner à ses tableaux cette vivacité et cette vérité de coloris qui les ont fait universellement remarquer.

(1) *Tarikh-i-asham*. Paris, *ibid.*, 1845, 1 vol. in-8°.
(2) *Krichna et sa doctrine*, etc. Paris, *ibid.*, 1852, 1 vol. gr. in-8°.
(3) Paris, Impr. imp., 1856, in-8°.
(4) Voir ses *Scènes et récits des pays d'outre-mer* (Paris, M. Lévy, 1853).

ESQUISSES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES
SUR LE BOUDDHISME.

Il y a quarante ans à peine, la vieille Europe a vu poindre une étude toute nouvelle, inscrite peu après au programme de ses écoles et de ses académies : l'étude du bouddhisme, c'est-à-dire, d'une religion « qui n'était connue que de la manière la plus vague, » — comme on le disait naguère, — et dont « les origines étaient tout à fait ignorées. » Partout on en a saisi la portée pour l'histoire de l'esprit humain et pour celle des croyances religieuses : les publicistes, les philosophes, les controversistes ne peuvent plus désormais la perdre de vue. Entretemps, de rares travailleurs de diverses nations poursuivent assidûment l'investigation des sources dont ils se sont avec raison partagé la traduction ou l'analyse. Les monuments sont considérables en effet : ils sont de rédaction prolixe, et il s'agit de les déchiffrer en plusieurs langues, à mesure qu'ils sont recueillis et classés.

Si ces monuments calqués sur des modèles indiens sollicitent un long et rude labeur, c'est dans l'intérêt de la science plutôt que dans celui des lettres : le prix de quelques paraboles n'y fera jamais chercher le grand art. La question historique se présente aujourd'hui avec d'autant plus d'importance que l'on aperçoit mieux les nombreux rejetons du bouddhisme implantés au loin hors de l'Inde et que l'on en découvre la profonde et persistante influence dans d'immenses Etats. D'un autre côté, la question religieuse, quand même on voudrait la limiter au présent, est aussi d'un grand poids : elle exige l'examen des éléments dogmatiques et moraux du bouddhisme ; elle comprend l'appréciation de sa puissance civilisatrice en tout pays, avec celle de sa valeur philosophique. Il ne s'offre pas à nous, en effet, de même que le brillant polythéisme de l'antiquité hellénique, comme une religion éteinte, ou bien encore comme une religion dégénérée, puissante surtout par la superstition, ainsi qu'on le dirait du brahmanisme de l'Inde anglaise. Il est vivant en Asie, où il a conservé son empire séculaire sur des populations innombrables : même on ne serait pas éloigné de croire

qu'il est actuellement la religion d'un tiers de l'humanité. C'en est assez pour qu'on ne traite pas avec indifférence la doctrine indienne qui eut une propagation continue de vingt-cinq siècles, et qui, si elle a perdu sa domination dans l'Inde, règne encore de nos jours sur une grande partie du continent asiatique et au-delà de la Chine, sur le Japon et ses îles.

Les œuvres de la littérature européenne, concernant le bouddhisme, sont déjà nombreuses, et il en est qui appartiennent aux meilleurs produits de l'érudition contemporaine : elles vont s'accroître encore par des écrits de première main. Cependant, pour juger les résultats qu'on attend des travaux qui sont en cours d'exécution, il est indispensable de considérer un moment les découvertes faites sur ce terrain depuis un quart de siècle.

Un fait décisif a produit naguère le mouvement d'où sont issues les études bouddhiques : c'est l'importation en Europe des écritures volumineuses du bouddhisme, dont les cloîtres de cette religion ont conservé le dépôt. Ce ne sont pas seulement des manuscrits, mais des éditions imprimées par le procédé chinois, que des résidents anglais au Népal envoyèrent vers 1837 à Paris et à Londres : on eut dès lors sous les yeux non seulement les anciennes versions tibétaines des livres canoniques, mais encore des textes sanscrits rédigés aux frontières septentrionales de l'Inde, peu de siècles après la naissance de la religion du Bouddha. Aujourd'hui, pas plus qu'alors, on ne possède les documents les plus anciens que ces livres supposent : au moins une donnée fondamentale reste-t-elle bien acquise, la nécessité d'envisager le bouddhisme autrefois si mal jugé, comme un fait indien, d'en scruter les origines aussi près que possible de son berceau, c'est-à-dire au cœur de l'Inde. De la première exploration des sources est sorti le livre capital d'Eugène Burnouf : son *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (1844) ; il a révélé à notre siècle le vrai sens des écritures de la nouvelle religion.

On venait d'entendre la tradition accréditée depuis des siècles chez les bouddhistes du nord ; on ne tarda pas à connaître celle des bouddhistes du sud : car chaque fraction des peuples convertis à la Bonne Loi, *Sad-dharma*, a possédé de bonne heure un corps d'écritures rédigées en sa langue. Les recherches persévérantes d'un missionnaire wesleyen à Ceylan, M. Spence Hardy, lui ont permis de tracer le tableau de la vie des Singhalais, qui sont restés depuis deux mille ans une des plus grandes agglomérations de population bouddhique :

dogme, morale, histoire, institutions monastiques, tout était compris dans ses deux ouvrages qui furent reçus avec reconnaissance.

Tout à coup la lumière s'était faite sur une phase importante de l'existence du bouddhisme : la période de sa prompte extension dans d'immenses pays à l'est de l'Inde, le Tibet, les royaumes voisins, et surtout la Chine. C'est du chinois qu'on a traduit la relation des voyages faits au IVe et au VIIe siècles de notre ère, jusqu'au centre de l'Inde, par de fervents bouddhistes de race étrangère, désireux de s'instruire davantage, de consolider leur foi et de compléter les bibliothèques de leur pays par des livres célèbres qui n'avaient pas encore passé d'un idiôme indien dans leur langue indigène. Abel Rémusat et Stanislas Julien se sont livrés les premiers aux plus difficiles investigations pour commenter les voyages de ces pèlerins jusqu'à la terre natale de leur religion.

Mais qu'avait-on appris dans l'espace de moins d'un demi siècle par la découverte de livres originaux, interprétés dans quatre ou cinq langues entre lesquelles se partage la plus ancienne littérature bouddhique? On savait que le Bouddha Çâkyamouni avait commencé sa carrière par l'annonce d'une Loi de salut pour tous les hommes, et que ses préceptes moraux lui avaient gagné d'innombrables partisans sans recours aucun à la force; qu'un ascète avait accompli, par ses paroles et par son exemple, une révolution pacifique, très profonde cependant, sur une grande étendue de la péninsule indienne. On savait également dès lors que, vers le commencement de l'ère chrétienne, cette Loi de salut, prêchée par le Bouddha, avait franchi les frontières de l'Inde et subjugué par des moyens pacifiques plusieurs pays, le Cachemire, le Népal, le Tibet, qu'elle avait peu après pénétré jusqu'en Chine, et de là au Japon; et que, d'autre part, elle avait établi un de ses siéges principaux à Ceylan, en face de l'Inde qui lui était disputée par le brahmanisme. On savait aussi l'ascendant qu'avait eu le bouddhisme sur les immenses populations des contrées sibériennes, les Tartares, soit Mongols, soit Mandchous; essaims de barbares dont il avait adouci les mœurs. Il fallait donc chercher la société bouddhique hors de l'Inde, dans les vastes frontières entre lesquelles elle a existé dès le commencement de l'ère chrétienne.

Mais, si importantes que soient ces notions générales, ne laissant plus d'incertitude sur les commencements et sur l'expansion du bouddhisme, le premier effort de la science occidentale n'a pas dépassé l'analyse d'un certain nombre de traités célèbres; l'enquête laborieuse,

entreprise avec un succès remarquable, devra être poursuivie par plus d'une génération d'historiens et d'orientalistes pour aboutir au dépouillement des bibliothèques bouddhiques de plusieurs grands pays.

Nous nous retrouvons de nouveau en présence d'un bien vaste sujet ; mais il ne nous est permis que d'y glaner, pour ne pas dépasser la mesure dans un recueil littéraire avant tout. Quels phénomènes allons-nous signaler de préférence dans le champ des études bouddhiques? La forme de prédication affectée par le Bouddha à son enseignement, et ensuite le caractère distinctif des Écritures qui ont servi de base à l'établissement et à la diffusion de sa religion. Force nous est de renvoyer à nos écrits antérieurs les personnes qui s'intéresseraient davantage aux questions philosophiques et religieuses : de ce nombre sont celles qui concernent la morale et la métaphysique du Bouddhisme et qui offrent matière à controverse, comme par exemple l'interprétation du mot *Nirvâna* (litt. extinction) appliqué au terme final de l'existence (1). Nous aurions droit après cela de placer ici un rapide tableau des conquêtes du Bouddhisme hors de l'Inde, puisque ce sont des conceptions indiennes transmises dans des idiômes dérivés du sanscrit, qui furent le plus souvent les véhicules de cette religion chez des races étrangères; mais c'est une matière à laquelle nous avons déjà touché dans nos divers articles sur la société bouddhique et sa propagande (2).

§ I.

LA PRÉDICATION DU BOUDDHA ÇAKYAMOUNI (*).

Six siècles environ avant l'ère chrétienne, des accents poétiques d'un genre nouveau se faisaient entendre au milieu des contrées civilisées

(1) Voir principalement notre travail sur *le Bouddhisme en rapport avec l'histoire des religions* (*Revue cath.*, 2e série, tome IV, Louvain 1870).

(2) Par exemple dans *Le Correspondant*, 25 déc. 1856 et 25 janv. 1857.

(*) INTRODUCTION *à l'histoire du Bouddhisme indien*, par Eugène Burnouf. Paris, I. R. 1844. 1 vol. in-4°. — *Rgya-tcher-rol-pa* ou *Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çakyamouni*, traduit sur la version tibétaine et revu sur l'original sanscrit (*Lalita-Vistâra*), par Ph. Ed. Foucaux. Paris, I. N., 1847-48, 2 tom. in-4°. — *Le Lotus de la bonne loi*, traduit du sanscrit, accompagné d'un *commentaire* et de vingt et un *mémoires relatifs au Bouddhisme*, par Eug. Burnouf. Paris, I. N., 1852.

de l'Inde ; ils partaient de la bouche d'hommes de toute classe et de toute profession, et c'est avec surprise que les écoutait la foule, dont l'oreille n'était accoutumée qu'aux chants lyriques et liturgiques des Védas et aux récits héroïques de l'épopée naissante. « Quelles sont ces belles poésies que vous chantez ? » leur disait-elle, comme le fit un jour Pourna, le héros d'une légende fameuse. — « Ce ne sont point des poésies ; ce sont les propres paroles du Bouddha ! » — Ainsi lui répondaient des hommes graves et méditatifs, vêtus pauvrement, qui venaient de lire à haute voix « les hymnes, les prières qui conduisent à l'autre rive, » ou des marchands qui récitaient des stances et des préceptes relatifs aux intérêts temporels. A ce nom de Bouddha, plusieurs demandaient aussitôt quel était ce personnage, et le plus souvent ils se rendaient auprès de lui dans les lieux déjà célèbres où il enseignait.

Tels étaient les symptômes pacifiques qui annonçaient alors la plus grande révolution religieuse dont l'Inde ait été le théâtre. A peine la parole d'un ascète de sang royal venait-elle de se faire entendre, la foi aux divinités de la nature personnifiées dans le Véda semblait déjà ébranlée : l'organisation de la société des Aryas devait recevoir de profondes atteintes, du moment où le sacerdoce brahmanique allait décheoir de sa suprématie habilement fondée. Une littérature nouvelle surgissait bientôt après pour servir de code à cette masse de nations appelées sans distinction d'origine à la vie religieuse. Tout cela était l'œuvre d'un seul homme : ainsi nous l'apprend la tradition des Hindous dans des sources nombreuses et d'une autorité considérable. De la spéculation de l'ascète Gautama, dit Çâkyamouni ou le solitaire de la race des Çâkyas, est sorti un système de morale et de métaphysique qui prétendait se substituer aux croyances les plus anciennes ; de la prédication qu'il a faite pendant une carrière publique de quarante-cinq ans, a dérivé un ordre tout nouveau de conduite, de devoirs et de pratiques parmi les populations d'une grande partie de l'Inde. Cette doctrine, qui s'imposait comme constitution sociale partout où on l'accueillait, n'était pas donnée comme une révélation de la divinité : elle était le fruit des méditations d'un sage, parvenu dans une dernière

1 vol. gr. in-4°.—*A Manual of Budhism, in its modern development ;* translated from singhalese Mss. by R. Spence Hardy. London, Partridge, 1853. 1 vol. in-8°. *Eastern Monachism*, du même, London, 1850. — *Le Bouddha et sa religion*, par Barthélemy Saint-Hilaire. Paris, Didier, 1860, 1 vol. in-8.

existence à la qualité de *Bouddha*, c'est-à-dire d'un être « éclairé, illuminé » par la plus haute sagesse qui soit possible. Sa philosophie, annoncée à tous et développée dans de volumineux écrits, a gardé son nom, glorifié tous les jours par des millions d'hommes.

Le Bouddhisme a franchi de bonne heure les frontières de l'Inde; mais partout il a conservé des caractères ineffaçables auxquels on peut reconnaître son origine indienne : il possède encore la puissance actuelle d'un grand fait digne de préoccuper dans le présent les hommes d'Etat aussi bien que les apôtres de la religion et les représentants de la science. Ce qu'il a conservé et répandu partout, c'est l'erreur fondamentale de son premier apôtre : l'idée du devoir sans notion de Dieu, une morale généreuse sans fondement ni vraie sanction, la libération finale de toute existence sans garantie de l'immortalité véritable.

Le prédicateur de la Bonne Loi a conservé dans l'histoire deux noms, tantôt celui de Çâkya ou Çâkyamouni qu'il tenait de sa famille, tantôt celui de Gautama ou Gotamide, parce qu'il comptait parmi ses ancêtres un sage fameux du nom de Gotama; mais, à part ces noms patronymiques qui ont survécu dans la mémoire des peuples, il se donnait à lui-même le titre de *Bouddha*; or, il n'y a rien qui doive nous surprendre dans l'usurpation d'un pareil titre, à l'époque de la civilisation indienne qui fut le berceau de la religion bouddhique. S'adressant à un peuple éminemment spéculatif, le philosophe réformateur prenait à la suite de tant d'autres la qualité de maître spirituel, et se disait lui-même sage, éclairé par la plus grande lumière, « parvenu à l'autre rive de la sagesse, » comme s'exprimaient les Hindous.

Mais, qu'on ne croie pas un seul instant que Çâkya se soit produit tout à coup avec ce caractère de novateur énonçant des idées qui ne s'accordaient ni avec les croyances, ni avec les institutions du Brahmanisme ! La puissance de la tradition éclate à toutes les époques chez un peuple antique, comme l'étaient les Aryas dans l'Inde : c'est pourquoi, si hardie que soit la métaphysique du réformateur, si audacieux qu'il soit dans ses négations qui vont jusqu'à l'athéisme, il ne date pas de sa propre existence celle de sa religion. Avant le Bouddha qui a promulgué la Loi de délivrance en la personne de Çâkyamouni, d'un prince devenu volontairement ascète, ont paru d'autres Bouddhas, qui sont arrivés par leurs propres forces au même degré de sagesse, ont annoncé la même Loi, et ont atteint le même *Nirvâna*, c'est-à-dire « cessation de toute existence, » but unique et suprême des efforts de tous les êtres intelligents. Ainsi le Bouddha de l'âge présent qui était

Çâkya (1), renouvelle avec des circonstances semblables le miracle que ses devanciers ont accompli ; il prédit l'œuvre de ses successeurs identique à la sienne, et il est appelé en conséquence le *Tathâgata*, celui qui est « venu de la même manière que les autres. »

Çâkya est né dans l'ordre des Kchattriyas ou des guerriers. Il se donne spontanément à la vie religieuse et, après avoir longtemps médité dans la solitude, il atteint la *Bodhi* ou le plus haut degré de l'intelligence. Il reparaît couvert de haillons, et prêche la Loi de vérité (*dharma*), qui sera appelée la Bonne Loi. Le Bouddha n'écrit rien ; mais le fond de ses discours, de ses entretiens, de ses exhortations, et des discussions qu'il soutient contre ses premiers contradicteurs, deviendra le texte des Écritures de sa religion. S'il met lui-même dans sa prédication une juste mesure, s'il résume sa doctrine dans quelques thèses d'ailleurs absolues de métaphysique et de morale, on amplifiera dans la suite des temps ses discours pour donner à ses idées et aux conceptions les plus téméraires l'autorité suprême de son nom.

Le Bouddha qui ne parle pas au nom d'un Dieu, mais qui est lui-même la toute-sagesse, ne finit pas sa carrière terrestre pour continuer une vie bienheureuse dans un monde supérieur et divin. Au terme de son apostolat, vers l'âge de soixante-dix-neuf ans, il obtient par la mort l'anéantissement complet, le *Nirvâna*, qui est la cessation de toute existence, et c'est pour aider les êtres à atteindre ce même but, qu'il a traversé des centaines de vies, et qu'il a conquis laborieusement dans la dernière la qualité et la puissance d'un Bouddha.

La foi à la transmigration perpétuelle et fatale des âmes était répandue de temps immémorial au sein des populations indiennes, et aucune école n'avait donné pleine satisfaction au besoin profond et invincible qu'avaient les esprits de croire à une destination meilleure de la personnalité humaine au sortir de la vie terrestre. Le Bouddha

(1) On a pu saisir dans les sources deux dates assez rapprochées auxquelles on rapporterait la mort du Bouddha, suivant le calcul des Singhalais et en général des Bouddhistes du Sud : on placerait sa mort vers le milieu du VI[e] siècle avant J.-C (543), ou dans la première moitié du IV[e] (370), d'après les dates assignées dans divers livres aux trois conciles qui, après Gotama, ont fixé le canon des écritures bouddhiques. On est du moins en possession d'une limite chronologique qu'on ne peut plus franchir pour discuter les dates nombreuses et contradictoires qui font autorité chez les Bouddhistes du Nord.

qui se dit parvenu par l'exercice de son intelligence au plus haut degré de savoir, a découvert la délivrance complète de l'être pensant, qui est l'anéantissement de soi obtenu par la méditation et l'ascétisme, en d'autres termes, par la science et la vertu; et cette loi de délivrance qu'il va s'appliquer à lui-même, il s'est donné la mission de l'enseigner aux autres êtres.

Maintenant étudions dans ses traits généraux la personnalité du réformateur indien. Dans les légendes et les anecdoctes de tout genre qui forment sa biographie, nous ferons choix des seules circonstances qui nous révèlent à la fois l'esprit de son siècle et les mobiles de son activité individuelle. Nous les dégagerons des fictions fantastiques dont elles sont constamment enveloppées dans les sources.

Le sage qui vient arracher les êtres à la loi de la transmigration, a subi lui-même cette loi dans une suite indéfinie d'existences animales, humaines et divines (1) : aussi prend-il occasion de se référer, au sujet de tout événement, à des faits semblables qui ont eu lieu dans des âges antérieurs, surtout à ceux auxquels il a pris part dans l'une ou l'autre de ses vies. Quand il est arrivé à son existence finale qui le fait Bouddha, il énumère en présence de l'assemblée des religieux ses diverses naissances à tous les degrés de la vie et dans tous les rangs de l'ordre social (2), et il expose ensuite les circonstances de son incarnation dans le personnage humain de Çàkyamouni. C'est un de ses auditeurs, Ananda, qui est censé, dans le *Lalita-Vistâra*, rapporter ce qu'il a recueilli lui-même de la bouche du Bouddha, et tous les faits essentiels qui sont consignés dans ce curieux document des Bouddhistes du Nord sont confirmés par les récits, presque toujours plus naturels, qu'en font les traités bouddhiques de Ceylan. (3).

(1) Il existe en pâli un livre des cinq cent et cinquante naissances du Bouddha : M. Spence Hardy a traduit plusieurs de ces *Djâtakas* ou naissances, biographies de Gotama dans ses vies imaginaires (*Manual of Budhism*, p. 99, 101-112, 509). Un orientaliste danois, Fausböll, en a commencé la publication avec version anglaise et commentaires (Londres, Trübner, tom. I, 1878).

(2) Dans ces naissances, il aurait été tour à tour cheval, singe, écureuil, lion, éléphant, etc., parmi les animaux; artisan, marchand, guerrier, roi, etc., parmi les hommes; *yakscha* ou démon, *déva* ou Dieu, parmi les êtres surhumains.

(3) M. Turnour a traduit en 1839 la grande chronique pâlie, le *Maha-*

Avant son apparition dans le monde actuel, le fondateur du Bouddhisme était déjà parvenu par le fruit de ses existences antérieures à l'état de *Bodhisattva*, c'est-à-dire, de l'être qui a en lui l'essence d'un Bouddha. Mais à quelle condition pourra-t-il se revêtir de l'intelligence parfaite et accomplie? Le monde des dieux n'a été pour lui, comme pour tous les Bouddhas, qu'un lieu de passage : il naîtra parmi les hommes, mais dans la race la plus pure, dans une famille douée de soixante-quatre espèces de signes favorables.

Le Bodhisattva ne jouit pas longtemps des loisirs d'une vie princière; vers l'âge de trente ans, il est rappelé à sa vocation de libérateur des êtres par la voix de tous les dieux; il est pressé par leurs chants souvent répétés (*Lalita-Vistâra*, chap. VIII, p. 157 suiv., p. 172-76) d'accomplir son vœu, « de venir au secours des créatures. » Qui ne serait frappé, en lisant ces *Gâthâs* ou cantiques, de la fiction fort habile qui place la glorification des vertus du Bouddha, dans la bouche des Dévas, qui vont lui céder l'empire! Il y a plus : ces anciens dieux des Aryas chantent d'avance eux-mêmes la philosophie du sage divinisé qui les détrône; ils reviennent sans cesse à l'idée que « tout composé périt, se dissout, que l'agrégation n'est vraiment pas, qu'elle n'a d'autre cause que l'ignorance. » Du reste, dans ces homélies prolixes sur la brièveté de l'existence et le néant des formes, on retrouve l'esprit de la poésie gnomique des Indiens: comme la doctrine de l'abnégation absolue y est célébrée sans trop d'extravagance, on s'arrête à leur lecture, comme dans une espèce d'oasis ou de jardin bien élagué au sortir de taillis impénétrables.

Le prince royal de Kapilavastou ne tarda plus à réaliser sa mission (*Lal.-Vist.*, ch. XIII, p. 178) : « En ce moment, le Bodhisattva se rappela très exactement ses vœux d'autrefois, et manifesta la Loi et le Bouddha. Il s'empara de la puissance de la prière, répandit sur les êtres une grande miséricorde, et songea à leur délivrance entière. Il vit que la limite de toute prospérité était le déclin, et il vit aussi, dans la vie émigrante, les maux et les frayeurs si nombreuses qui l'accompagnent. Il coupa complétement les liens du démon et du péché, se délivra lui-même des liens de la transmigration, et se donna sans réserve à la pensée du *Nirvâna*. »

vansa. — M. Spence Hardy a recomposé, d'après des traités plus modernes, le *Pudjâvaliya*, l'*Amavatura*, etc., une légende fort prolixe de Gotama Bouddha (*Manual of Budhism*, p. 138-353).

La plus vive douleur s'empara de la cour et de la ville, quand on apprit la fuite de Siddhârtha, celui « dont les désirs sont accomplis » : les lamentations de son père et de ses proches se firent entendre avec force ; la désolation de Gopâ ne put être calmée que par la pensée de l'œuvre de délivrance, entreprise par son époux (1).

Maître de lui-même, le Bodhisattva se placa sous la direction de plusieurs précepteurs renommés par leur sagesse et par leurs pénitences, et qui déjà enseignaient la pauvreté et le renoncement : mais il reconnut bientôt qu'il n'avait plus rien à apprendre auprès d'eux. Pendant six ans, le Bodhisattva se livra avec tant d'intensité à la méditation accompagnée de pénitences, qu'au bout de ce terme il ressemblait à un agonisant. Malgré l'intempérie des saisons, sans abri, sans appui, il sut garder l'immobilité la plus complète, et on le prit quelquefois pour un esprit des cimetières. Or, pendant ce temps, les dieux et les génies, étonnés du pouvoir qu'il allait conquérir, se tenaient autour de lui et lui adressaient des prières. De son côté, le génie du mal, Papîyan, vint imposer au futur Bouddha des épreuves morales et lui fit une guerre épouvantable, dans la vue de le détourner des terribles austérités qui le conduiraient à la *Bodhi*. C'est un épisode fort émouvant : l'entreprise du tentateur est si acharnée et la résistance du sage est si forte, que l'on assiste aux péripéties d'un drame philosophique. Le renoncement s'affirme à l'encontre de la sensualité. En présence du déchaînement des forces cosmiques, l'impassibilité ne fait que croître. Sous les coups les plus terribles, le courage monte au suprême degré. Les armes de la séduction sont réservées à la dernière lutte ; mais le sage est inébranlable et proclame le néant des désirs. Quand le démon avec ses auxiliaires eut pris la fuite, le monde fut stupéfait, et on vit ce qu'est la force d'un Bodhisattva accompli. La légende offre, dans plusieurs chapitres, des tableaux saisissants comme ceux qu'ont tracés les poëtes anciens et modernes, mettant aux prises les puissances du monde humain et du monde surnaturel.

Inaccessible à tout sentiment de faiblesse et de crainte, l'ascète des Gotamides était resté absorbé dans la méditation profonde à quatre

(1) Au moins dans cette partie du livre canonique (*Lalita-Vistâra*, chap. xv, p. 217 suiv., p. 226), il y a des traits de vérité exprimés noblement dans un style presque épique, et l'ascétisme mystique des sectaires n'a pas trop guindé le langage des affections humaines et ne lui a pas enlevé tout charme de poésie.

degrés ; il récapitulait la succession de ses naissances antérieures, et considérait sans cesse toutes les causes de la naissance, en remontant jusqu'à la première qui est l'ignorance ou l'erreur de croire à l'existence de ce qui n'est pas. Instruit des sources de cette erreur, et dégagé lui-même des liens d'où il voulait délivrer les autres, Çâkyamouni monta de la qualité de Bodhisattva à celle de Bouddha et revêtit l'intelligence parfaite et accomplie ; à l'âge de trente-six ans, il atteignait la triple science qui est la négation de l'existence à trois degrés (1). En naissant, il avait dit ; « Je mettrai un terme à la naissance, à la vieillesse, à la maladie, à la mort ! » Maintenant, considérant les maux des créatures, il s'écria : « Je mettrai fin à cette douleur du monde ! »

Le Bouddha ayant manifesté ses desseins de délivrance, toutes les régions de l'univers furent remplies de joie, et une vive lumière se répandit jusqu'aux extrémités de l'horizon. La prédication prochaine de la Loi fut proclamée par les Bodhisattvas et par les Dévas.

Le Bouddha était en possession de la plénitude de la science, et cependant il hésitait à enseigner sa doctrine. Mais Brahmâ, au nom des dieux, le supplia de « faire tourner la roue de la Loi, » sans quoi le monde ne pourrait durer. Enfin, après bien des prières et des supplications, il consentit à révéler la Loi par pitié pour les êtres, qui, plongés dans l'incertitude, ne la connaîtraient jamais, s'il ne l'enseignait pas lui-même (2). C'est à Vanarasî ou Bénarès que le Bouddha fit tourner pour la première fois la roue de la Loi ; c'est là qu'il définit les quatre vérités sublimes (*aryâni sâtyâni*) dignes de la méditation des sages : la douleur, l'origine de la douleur, la nécessité d'empêcher la douleur, et le moyen de la faire cesser ; c'est là qu'il énuméra toutes les qualités de la Loi et en prédit la puissance.

Çâkyamouni s'adressait à la multitude dans son langage fort simple ; il semblait parler à tous avec désintéressement, sans préférence pour aucune classe. Il insistait sur les préceptes de morale qui laissaient dans l'esprit de tous l'idée de vertus faciles à pratiquer : aumône, patience, moralité, charité, énergie, science contemplative, telles étaient les six perfections transcendantes qui revenaient sans cesse

(1) En d'autres termes, la connaissance surnaturelle de trois grands faits : l'impermanence de la matière, l'existence de la douleur en toutes choses, l'annihilation de l'esprit qui perçoit. Voir *Lotus*, note, p. 372,

(2) *Lalita Vistâra*, chap. XXV, p. 364 suiv., p. 373. — *Manual of Budhism*, p. 298 et suiv.

dans ses discours. Dès lors, il convertit grand nombre d'hommes de tout rang, et il institua une formule de vœu pour qui voudrait entrer dans la vie de religieux. Il établit un ordre nouveau d'ascètes qui furent bientôt dits les *Çramanas*, à l'exclusion des pénitents brahmaniques, et il y reçut les femmes comme les hommes, les pauvres comme les riches, les esclaves comme les maîtres. Au-dessous des religieux, les *Bhikschous* ou mendiants, il plaça les *Oupâsakâs* ou simples fidèles : lui-même, il se produisit comme le premier des mendiants, et leur donna l'exemple de se raser la tête, de porter un vêtement teint à l'ocre rouge, et de vivre d'aumônes; il ne demandait qu'un peu de riz dans une écuelle, et non point de riches offrandes.

Çâkya n'attaquait point ouvertement les Brâhmanes comme caste, et même il ne les provoquait point à des disputes publiques : mais il préparait la ruine de leur influence politique et religieuse, en niant leurs droits de naissance, en contestant la profondeur de leur science et la validité de leurs pratiques. Ainsi, dans un des *Souttas* de Ceylan, (*Lotus*, p. 494-496) le Bouddha, consulté par des Brahmanes, les laisse invoquer chacun ses autorités; il leur demande s'il est un seul de leurs anciens maîtres qui ait vu Brahmâ face à face; puis il raille et traite de jongleurs ceux qui prétendent enseigner la voie qui conduit à Brahmâ.

On peut suivre Çâkyamouni dans les différents lieux de sa prédication pendant les quarante-cinq ans qu'il passa dans l'Inde en qualité de Bouddha accompli. (1). Il revint de Bénarès à Râdjagriha, ancienne capitale du Magadha, et gagna bientôt à sa cause les souverains de ce pays. Ainsi il fit un séjour de vingt-trois ans dans le royaume des Kosalas, et c'est dans le bois Djétavana, domaine d'un maître de maison de Sravasti, nommé Anathapindika, qu'il communiqua à d'immenses assemblées de Bhikschous une grande partie des discours recueillis sous le nom de *Soûtras*. Quand il rentra dans son pays natal, il convertit et admit à la vie religieuse les premiers envoyés du roi

(1) La suite des faits qui manque dans le *Lalita-Vistâra* nous est fournie par d'autres livres de la collection népalaise et tibétaine, et par les traités palis de Ceylon. Csoma a analysé les premiers dans les *Asiatic Researches* (voir l'appendice à la traduction de M. Foucaux); M. Spence Hardy, qui a mis en œuvre les seconds, n'y a pas trouvé un accord satisfaisant sur tous les incidents de la vie de Gotama après l'obtention de la *Bodhi* (*Manual*, chap. VII).

Souddhodana; puis il parut lui-même à Kapilavastou, et convertit à sa loi le peuple des Çâkyas.

C'est à Kouça ou Kouçinagara que les livres bouddhiques le font mourir (1) : « Bhagavat qui était né à Kapila, arriva à la suprême » perfection dans le pays de Magadha, tourna la roue de la Loi à Kaçi » (Bénarès), et fut délivré de la douleur à Kouça. » La désolation des Mallas fut grande : le corps du Bienheureux fut enveloppé dans cent étoffes roulées, et fut livré aux flammes sur un bûcher en présence de ses disciples. Mais, la nouvelle de la mort de Bouddha s'étant répandue dans l'Inde, les rois qui avaient favorisé ses prédications furent saisis d'une vive douleur. Sept princes firent une expédition pour réclamer une part dans les reliques du sage et, quand le partage en fut fait, ils s'en retournèrent avec une lenteur solennelle chacun dans son pays. Partout où l'on posséda quelque fragment du corps du Bouddha, on éleva un *Tchaitya* ou pyramide funèbre qui fut pour ses partisans un objet de vénération dans tous les temps. Peu de jours après la mort du maître, les Bhikschous se réunirent en assemblée générale pour former un symbole des points de doctrine qui résultaient de son enseignement et de ses exemples.

Nous venons de dépouiller discrètement la biographie du Bouddha qui a été interprétée avec tant de fidélité par M. Foucaux d'après les textes tibétain et sanscrit (2). Nous avons laissé à dessein aux fragments analysés leur couleur locale. Mais il nous paraît téméraire de renvoyer le commun des lecteurs à la plus habile version du *Lalita-Vistâra*. Nous plaçant à leur point de vue, nous l'avouons : la composition originale conserve un caractère exotique sous les mots de notre idiome, et le récit de la vie humaine du Bouddha ne se dégage pas aisément des obscurités ou des singularités de la mythologie indienne. Nous leur signalons volontiers un petit volume qui en est l'ingénieuse vulgarisation (3). Eclairée par d'intelligents conseils, Mme Mary Sum-

(1) Voir la relation que Csoma a tirée du *Doulva* et des livres tibétains (Foucaux, l. c. p. 416, 420, 425), et celle que l'auteur du *Manuel* a empruntée au *Milinda prasna* de Ceylan (p. 343-47, p. 350-53). — Lassen. *Antiq. ind.*, tom. I, p. 549 et II, p. 14, 77.

(2) Vers la fin de la présente année (1883), les *Annales du Musée Guimet* s'enrichiront de la version revue de la Légende, élaborée par M. Ph. Ed. Foucaux depuis plusieurs années d'après l'original sanscrit dûment restitué, et dont une édition a paru dans l'intervalle à Calcutta.

(3) *Histoire du Bouddha Sakya-Mouni depuis sa naissance jusqu'à sa*

mer a élucidé la légende en l'abrégeant, et elle en a tiré un livre d'un accès plus facile. D'une main légère, elle a su écarter le fantastique, dissimuler le bizarre et l'incroyable; mais, cependant, elle a réussi à conserver à son récit l'intérêt d'une action, et la dose de merveilleux que l'imagination européenne consent à goûter. Elle a pris quelque chose de la manière d'Ovide qui a raconté gaiement une foule de prodiges sans y croire. L'habile écrivain a retracé avec gravité certains épisodes émouvants; mais elle a trouvé un ton plus léger pour piquer l'attention au sujet de tant d'aventures et de vicissitudes qui composent, dans la légende, le tableau de la faiblesse humaine que l'ascète indien prétendait guérir. Dans cette réduction faite avec art, on découvre assez sur quelle société le Bouddha a exercé une si prompte influence par ses prédications.

Quoique les Bouddhistes du sud aient mis plus de mesure dans la spéculation, plus de sobriété et aussi de clarté dans la forme, ils n'ont pu se défendre d'entourer le portrait du fondateur de leur secte de beaucoup de traits arbitraires et d'inventions fantastiques. Les biographes singhalais n'ont pas craint de multiplier le nombre de ses apparitions et l'éclat de ses prétendus miracles; ils ont accrédité les différents modes imaginés tour à tour pour lui rendre une culte personnel comme à un Dieu; ils ont glorifié les fêtes instituées en son honneur pour rappeler ses courses d'apôtre, son séjour en une foule de localités, les hommages rendus à l'empreinte de ses pieds, les grandes démonstrations pratiquées en présence de la moindre des es reliques. Sous ce rapport les religieux de Ceylan n'ont guère montré beaucoup moins de crédulité et d'exaltation que les ascètes et les contemplatifs des monastères de l'Asie.

Les peuples de l'Indo-Chine, Birmans, Siamois, Cambogiens ont de leur côté remanié en l'amplifiant la vie merveilleuse du Bouddha, comme elle leur avait été transmise; leurs écrivains ont allongé cette vie de manière à en faire une histoire interminable, œuvre inépuisable d'admiration pour les cénobites qui la lisent et pour les fidèles qui l'entendent réciter par séries d'anecdotes.

Des biographies du même genre occupent un rang élevé parmi les Écritures qui se conservent chez chaque peuple sous la garde des

mort, par Mme Mary Summer, avec préface et index par Ph. Ed. Foucaux. — Paris Ern. Leroux, 1874, 1 vol. in-18° (Bibliothèque orientale elzévirienne).

anciens d'entre les religieux. Dans la plupart, on a reconnu sans peine des emprunts faits à l'original indien. Mais le travail assez récent de Mgr Bigandet sur ce curieux sujet peut aider les historiens occidentaux du bouddhisme à définir les procédés d'amplification qui ont fait d'une biographie un moyen de propagande et de popularité. Après un long séjour dans l'empire birman, il s'est imposé la tâche d'exposer la légende du Bouddha (1), telle qu'elle est enseignée dans les livres indigènes, telle qu'elle est acceptée par les prêtres birmans; les suffrages de nombreux orientalistes l'ont déjà récompensé de son zèle intelligent, et c'est à son intervention que la France est redevable de l'envoi d'un riche fonds pâli, contenant le *Pitagat* (ou *Tripitaka*) en trente beaux volumes écrits sur olles.

Voici ce que nous apprend le savant missionnaire qui a mis à profit grand nombre de documents originaux.

Le narrateur birman s'efforce de renchérir sur la légende indienne, qu'il intitule : *Tathâgata Oudâna*, « Louanges du Tathâgata; » mais il s'épuise en vaines recherches. Comme si le mérite de la légende était une minutieuse exactitude, il énumère les courses de son héros année par année, saison par saison, il redouble d'enthousiasme pour entasser l'un sur l'autre d'étranges miracles.

Mgr Bigandet juge avec quelque sévérité la loi bouddhique, comme elle est interprétée chez un peuple fervent; il ne saurait l'absoudre du reproche d'athéisme, et il admet, sur les réponses des sectaires qu'il a interrogés, que le *Nirvâna* est l'annihilation et non la délivrance finale, menant à la béatitude. Il s'étend aussi assez longuement sur la vie des Talapoins qui sont les religieux bouddhistes de la Birmanie; quoiqu'il y ait chez eux trop peu d'instruction et de garantie pour l'entrée en religion, il croit pouvoir leur attribuer la pratique relativement sévère des vertus auxquelles la règle les astreint, pauvreté, chasteté, humilité. L'état monastique lui a paru remarquable de perpétuité et d'influence, par rapport à ses conditions d'existence dans le monde non-chrétien.

L'ouvrage du prélat français avait été composé en anglais en raison de

(1) *The life or legend of Gotama*, Rangoon, 1866, 1 vol. in-8°, 538 pp. Third edit., 1881, 2 vol. in-8°. — Un missionnaire barnabite, San Germano, qui avait vécu à Rangoon a laissé en manuscrit une *Description de l'empire birman* traduite en anglais et publiée à Rome en 1833 (1 vol. in-4°) sous les auspices du Dr N. Wiseman.

ses relations personnelles avec les autorités et les colons de l'extrême Orient, en particulier de l'ancien Pégu devenu possession britannique. Justement estimé dans ces parages lointains, il est rendu aujourd'hui à la patrie de l'auteur par les soins d'un traducteur diligent (1). Appartenant à la Congrégation des missions étrangères comme d'autres savants évêques, les Taberd et les Pallegoix, qui ont fait si bien connaître les langues des royaumes de Siam et d'Annam, Mgr Bigandet a fait une longue résidence dans les provinces de l'ancien empire birman, et il y continue ses labeurs avec le titre de missionnaire apostolique de la Birmanie méridionale.

§ II.

LES ECRITURES DU BOUDDHISME. (*)

J'en lis qui sont du Nord et qui sont du Midi.
(LAFONTAINE).

Jusqu'au commencement de ce siècle, on n'avait observé la religion du Bouddha que dans des pays éloignés de son berceau, et on n'avait appris à la connaître que dans des livres où la pensée de ses auteurs avait été altérée. Mais les évènements ont mis entre les mains des savants des sources abondantes, et le premier travail dont elles ont été l'objet tend à établir entre elles un ordre chronologique qui servira à fixer les phases principales de la doctrine elle-même dans sa première expansion.

Trois puissances avaient été instituées par Çâkyamouni pour régir le monde moral : le *Bouddha*, auteur et révélateur de la doctrine ; la Loi (*Dharma*) qui est la vérité même, et l'Assemblée (*Sangha*) qui est

(1) *Vie ou légende de Gaudama le Boudha des Birmans, et notice sur les Phongyes ou moines birmans*, par Monseigneur P. Bigandet, évêque de Ramatha, vicaire apostolique d'Ava et Pégou, traduit en français par Victor Gauvain, lieutenant de vaisseau. — Paris, Ernest Leroux. 1878, 1 vol. gr. in-8° (pp. VIII-540).

(*) Les ouvrages cités d'Eugène Burnouf, de Foucaux, de Spence Hardy, etc. W. *Wassilief, der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur*. St-Petersburg, 1860. — *Le Bouddhisme, ses dogmes, son histoire et sa littérature* (Part. I), traduit du russe par G. A. La Comme. Paris, 1865, 1 vol. XXV-362 pp. gr. in-8°.

l'interprète et la gardienne de la Loi. Mais la foi au Bouddha, qui entraînait la foi à la doctrine libératrice et l'obéissance à l'Assemblée des Religieux, ne pouvait subsister sans le secours d'un code écrit qui perpétuât l'enseignement oral du Maître et qui servît à prévenir les fluctuations nécessaires de la tradition. Si profonde que l'on suppose l'impression produite par la parole de Çâkya, si général que l'on se représente l'élan qui a poussé vers lui des milliers d'auditeurs et de disciples, l'autorité de la doctrine nouvelle aurait été promptement ébranlée par des dissentiments suivis d'une polémique, en l'absence d'une collection de livres qui seraient réputés émaner du fondateur même de cette doctrine. L'autorité collective qu'il avait attribuée au corps des Bhikschous en faisait un concile permanent auquel toutes les questions de croyance et de discipline devaient être déférées : aussi c'est à l'histoire des premières assemblées que se rattache celle des livres originaux qui nous sont donnés comme les écritures du bouddhisme.

Çâkyamouni, pendant sa carrière publique, avait usé d'un procédé tout nouveau dans la vie intellectuelle de l'Inde. Il avait été novateur jusque dans sa méthode : l'enseignement qu'il donnait lui-même était pleinement extérieur; sa forme ordinaire était la prédication, et l'on conçoit sans peine quelle étonnante popularité il acquit tout d'abord. En effet, exempt des entraves ou des obscurités d'une versification savante, dégagé de discussions subtiles, cet enseignement se produisait devant tous et se continuait tous les jours avec la même simplicité : formules très courtes de métaphysique, sentences morales, exhortations, légendes et récits donnés en confirmation des idées ou des préceptes, tels étaient les seuls objets des entretiens de l'ascète Gautamide avec le peuple. Sa doctrine qui émancipait les masses et qui leur annonçait une libération future des liens de l'existence, avait en elle-même beaucoup d'attraits, et elle agissait sur elles avec d'autant plus d'empire, qu'elle leur était communiquée dans un langage clair, sans appareil de gloses et de commentaires.

Les premiers disciples de Bhagavat imitèrent sans doute son exemple, et ne firent que prêcher sur les mêmes sujets. Mais, quand vint le moment où ils voulurent fixer leur doctrine commune par l'écriture, la tradition orale ne leur fournit pas immédiatement les matériaux d'un recueil de livres sacrés comparables à ceux de leurs adversaires religieux, dont le fond s'était enrichi des aventures et des mythes de l'âge héroïque des Aryas. La médiocrité incontestable du bouddhisme

sous le rapport littéraire s'explique très bien par la source de ses anciens livres qui était la prédication, et par la précipitation avec laquelle ils furent rédigés une première fois. D'un autre côté, la doctrine y gagnait en ce sens, que, comme une sorte de dévotion aisée, elle recrutait ceux qu'effrayaient les difficultés de la science brahmanique (1).

Il est encore une autre raison qui rend compte des efforts tentés par le bouddhisme triomphant pour se créer une littérature écrite : à son tour, il réalisa un corps d'écritures soi-disant révélées par le sage qui était l'incarnation de la plus haute sagesse, et il l'opposa aux chants sacrés du Véda, ainsi qu'aux traités philosophiques des écoles des Brahmanes.

Les circonstances au milieu desquelles est né le bouddhisme ont donné à sa littérature religieuse un caractère absolument neuf sous le rapport de la forme. Elle ne s'est pas renfermée dans l'usage de la langue des Aryas, qui avait reçu le nom de Sanscrit, et qui n'était bientôt plus le partage que des hommes des classes privilégiées. Elle a pris pour organes, en concurrence avec la langue savante, les idiomes vulgaires qui en étaient issus, et qu'avaient parlés sans doute les premiers apôtres du bouddhisme. Selon toute apparence, il y eut des livres rédigés une première fois dans l'Inde, non-seulement en

(1) Burnouf, *Introduction*, p. 194-96. — On entendra volontiers sur ce point un homme rompu à la lecture des sources du Bouddhisme méridional, M. Fernand Hù (Delaunay) dans la préface de sa traduction du *Dhammapada* (Paris Leroux, 1878, pp. LXI-XII) : « Les Bouddhistes méprisaient la littérature autant que le reste. Aussi ont-ils exagéré comme à plaisir les défauts innés du génie hindou indiscipliné et exubérant. Les yeux perdus dans le vague, nul souci du vêtement dont ils habillaient leurs idées, de l'ordre dans lequel ils les présentaient, du milieu destiné à les recevoir, ne troubla jamais leur impassible sérénité. N'habitaient-ils pas un monde sublunaire, où ne pénétrait rien des sensations d'ici-bas, puisque les réalités substantielles en étaient exclues avec le soin le plus jaloux ? Tout ce qui irrite, tout ce qui blesse notre goût occidental, absence d'ordre et de symétrie, jeux de mots puérils, étymologies absurdes et répétitions fastidieuses, tout cela les laissa donc indifférents ; et ce fut pour ainsi dire à leur insu, que dans leur bouche ou sous leur plume éclatèrent — trop rarement, hélas ! — telle expression touchante, telle image pittoresque, tel vers energiquement frappé, sillonnant comme un éclair le ciel uniformément gris, sans transparence et sans éclat. »

pâli, mais encore dans les principaux dialectes appelés du nom générique de Prâcrits (dérivés, inférieurs), tels que le Magadhi idiome du royaume de ce nom, et dont Çakyamouni avait dû faire lui-même usage (1). Ainsi des moyens assurés de popularité et de propagande étaient fournis par les vicissitudes du langage aux réformateurs de la société indienne.

On n'a pas encore déterminé en quelle langue fut rédigée la première collection des écritures bouddhiques, et à quel point les idiomes vulgaires y furent mêlés à des textes véritablement sanscrits : on a du moins acquis la conviction que les livres des bouddhistes du Nord et du Sud ont eu pour source commune des canons établis par les premiers conciles du bouddhisme indien. De part et d'autre, on parle de trois conciles où étaient réunis les *Arhats* ou Vénérables d'entre les sectateurs de la Loi. On est d'accord sur la date et le but des deux premiers : l'un aurait eu lieu à Râdjagriha, ancienne capitale du Magadha, immédiatement après la mort de Bouddha, le second cent ans plus tard, à Patalipoutra, nouvelle capitale du même royaume. Mais la tâche du troisième concile est d'une importance majeure dans l'histoire des écritures bouddhiques puisque la destination particulière des livres y fut fixée, le dogme et la discipline consolidés, et l'obligation d'enseigner la Loi à tous les peuples solennellement reconnue (2).

Le fait essentiel qui dominait tout travail de rédaction dans les assemblées bouddhiques, c'est l'obligation de conserver dans son inté-

(1) Voy. les *Leçons* de Weber, 2e éd., p. 194-196, p. 314-316. Dès 1827, M. Burnouf avait entrepris des recherches neuves sur le pâli, en prévision des résultats considérables que cette langue fournirait à l'histoire du Bouddhisme ; il en a recueilli lui-même les fruits dans les savants mémoires qui forment l'Appendice du *Lotus*. Récemment, l'habile interprète des inscriptions de Piyadasi, M. Emile Senart a défini le sanscrit bouddhique un prâcrit ramené vers les règles et analogies de la langue classique, et montré l'intérêt d'un idiôme usuel cultivé au profit de la religion nouvelle. (*Journ. asiat.*, XXIX, 7e série, 1882).

(2) Seulement, les Singhalais placent le troisième concile à Patalipoutra, sous le règne du fameux protecteur du bouddhisme, Asoka, 218 ans après Bouddha, à une date qu'il n'est pas actuellement permis de préciser (de 346 à 246 av. J.-C.). Les Népalais, au contraire, font coïncider cette troisième assemblée avec le règne de Kanischka ou Kanerkès, prince fort célèbre, qui gouvernait vers le commencement de notre ère le Kachemire et des contrées du Nord où le sanscrit avait été cultivé sans interruption.

grité présumée la parole de Çâkyamouni. On ne songea pas sans doute à confier plus longtemps à la mémoire un enseignement si étendu, chargé de démonstrations et d'exemples, dans un style qui, d'ailleurs, n'offrait pas la ressource d'une mesure uniforme. On assembla donc en un corps d'ouvrage les discours, les entretiens, les exhortations du Bouddha, en invoquant les souvenirs de ses plus illustres disciples : chaque croyance, chaque doctrine y fut insérée à son tour sous sa forme traditionnelle de prédication ou de dialogue. Ainsi se formèrent les *Soûtras* dont le fond a pour garantie d'authenticité le mode d'exposition qui était propre à l'auteur même de la religion (1). Quant au nom même de *Soûtras*, il a été emprunté par les bouddhistes à la langue exégétique du Véda, où il désignait un genre d'écrits relativement récents qui résumait en axiomes les connaissances si variées répandues dans les *Brâhmanas*. A la classe des discours qui comprennent, avec une grande profusion de légendes, tous les points de la croyance, on a rattaché, sous le titre de *Vinaya*, une classe de traités consacrés plus spécialement à la discipline. Tous les conseils que le Bouddha avait donnés sur la vie religieuse y étaient réunis, amplifiés et commentés à l'aide d'anecdotes et d'exemples. Enfin, dans une autre classe d'écrits qui portait le nom d'*Abhidharma*, les principes de métaphysique, recueillis isolément de la bouche du Bouddha, étaient l'objet d'une exposition suivie et systématique.

Ainsi se sont formées trois catégories de livres, imposées d'autorité par l'Assemblée à tous ceux qui composaient l'église bouddhique. Mais, malgré le grand nombre de légendes et d'histoires à l'aide desquelles on a voulu les rehausser, cette littérature philosophique et disciplinaire ne supporterait point de parallèle avec la littérature à la fois poétique et savante du brahmanisme ancien.

Les livres bouddhiques, en effet, abondent en passages où sont cités les textes sacrés de la religion qu'ils combattent, les *Védas*, les *Itihâsas*, etc., textes que, dans son enfance, le Bouddha interprétait avec une habileté supérieure (2); ensuite ils sont pleins d'allusions à la mythologie indienne dans sa première phase. Car ce sont des dieux de création antique, ceux des hymnes du Véda, Indra ou Sakra à leur tête, qui forment la cour du Bouddha, leur maître à tous. Les sages,

(1) Voy. *Lotus de la Bonne Loi*, Appendice XXI, p. 866.

(2) Voy. le *Lalita-Vistâra*, chap. XXI, p. 150-51, et l'*Introduction*, p. 151-52.

les prophètes de la race des Aryas sont en même temps donnés pour ancêtres aux penseurs et aux ascètes qui ont embrassé la Bonne Loi. De plus, les *Soûtras* citent avec complaisance des génies ou demi-dieux inconnus aux livres interprétatifs du Véda : c'est à dessein sans doute qu'on y a prodigué des noms divins, agréables à la foule (1).

Que les écrivains bouddhistes aient eu constamment sous les yeux des modèles bien connus, on ne peut en faire le moindre doute, quand on retrouve dans leurs pages l'empreinte du génie littéraire qui a été propre aux Hindous dès les premiers siècles de leur civilisation : longs récits, redites monotones, jeux de versification, ce sont autant de caractères par lesquels se trahit dans la forme leur rôle d'imitateurs, alors qu'ils ne rapportent pas simplement les paroles du Bouddha. On ne jugerait pas autrement les immenses recueils encyclopédiques formés beaucoup plus tard par les bouddhistes, dans les États étrangers à l'Inde où ils dominèrent. Quand ils eurent besoin d'une bibliothèque savante, ils ne surent que copier les traités brahmaniques rédigés en sanscrit sur les arts et les sciences ; c'est de traductions de ces livres que se compose en grande partie le *Stangyour* des Tibétains, répertoire de littérature profane en 225 volumes (2). Le bouddhisme s'était donc constitué tributaire de son rival, quand il portait hors de l'Inde, avec ses dogmes et sa morale, les connaissances nécessaires à toute société civilisée : contemplatif et ascétique, il n'avait fait lui-même aucune conquête dans le domaine de la science.

Mais, quand il s'agit de juger l'ensemble des livres bouddhiques comme symbole de la religion de Çâkya, on n'a rien à faire des volumineuses collections qui ont passé des Tibétains aux Chinois et aux peuples Tartares, et qui renferment à peu près tout le savoir des grands peuples asiatiques où cette religion domine encore ; il faut considérer uniquement les traités qui s'adressaient à la conscience des sectateurs du Bouddha à l'époque de la première expansion de sa doctrine. On a le plus grand intérêt à rechercher en quoi consistait la première loi

(1) Conf. Weber. *Leçons* citées, p. 320-325. — Burnouf, *Introduction*, p. 131 et suiv. — Lassen, B. I, 736-37.

(2) Une seconde collection, le *Kah-gyour*, est le recueil officiel des écritures tibétaines en 100 volumes, décrit dans les travaux de Csoma et de Schmidt. Voy. la préface de M. Foucaux à son édition tibétaine du *Lalita-Vistâra*, p. VI-X, et l'introduction à sa *Grammaire de la langue tibétaine* (1858), pp XX et suiv.

écrite d'où sont dérivés les livres sacrés des Népalais et en général des bouddhistes du Nord, ainsi que ceux des Singhalais et des bouddhistes du Midi. Or, il paraît indubitable que ce recueil primitif, dit *Tripitaka*, se composait de trois corbeilles *(Pitakas)* ou sections : les *Soûtras* ou discours, le *Vinaya* ou la discipline, l'*Abhidharma* ou la métaphysique. On retrouve en effet des traces de cette même division dans les livres sanscrits du Népal, découverts il y a vingt-cinq ans par M. Hodgson, et dans les livres pâlis de Ceylan, traduits et commentés en singhalais, et, quand on y regarde de près, on aperçoit que les différences entre les livres de ces deux catégories sont plutôt dans la classification et dans l'exposition que dans le fond même.

Le Népal a conservé dans ses cloîtres les originaux sanscrits, rédigés au nord de l'Inde, des livres canoniques que les Chinois, les Tibétains(1), les Mongols (2), les Mandchous et les Kalmoucks ont traduits avec une exactitude poussée à l'excès dans leurs langues nationales : on peut dire de ces livres qu'ils ont servi de fondement à la profession du bouddhisme, toutes les fois que de grandes populations de race septentrionale se sont converties à sa Loi. Il n'y a rien d'invraisemblable dans la tradition des Népalais qui suppose que leurs livres ont été composés dans leur ordre actuel, au Kachemire, sous le roi Kanischka (1), dans un concile où les religieux instruits étaient en majorité : quand même plusieurs livres auraient été écrits antérieurement dans l'une ou l'autre variété du prâcrit, rien n'empêche de croire qu'on ait fait en cette circonstance une rédaction générale des écritures dans un idiome bien proche du sanscrit (4), et que les textes aient pu être retouchés plus tard encore, quand la persécution chassa de l'Inde des migrations considérables de bouddhistes.

Quant aux livres pâlis qui nous sont le mieux connus par le recueil qu'en ont fait les Singhalais, ils ont été écrits dans l'Inde, et même

(1) Si des versions chinoises furent faites dès le commencement de l'ère chrétienne, les versions tibétaines ne furent exécutées qu'entre le VII[e] siècle et le XI[e].

(2) On ne peut reporter au-delà du XII[e] siècle les versions des Mongols qui eurent les premiers parmi les Tartares une littérature bouddhique.

(3) Le Kanerkès des médailles indo-scythiques qui régna jusqu'à l'an 40 après Jésus-Christ. Voy. le *Mémoire hist. et géogr. sur l'Inde*, par M. Reinaud, p. 77-78 (Paris 1849).

(4) Burnouf. *Introduction*, p. 27-28. Weber, *Leçons*, p. 309 et suiv

selon toute apparence, ils ont été rédigés d'ancienne date en cette langue, en faveur de certaines classes de la société, en même temps que les mêmes ouvrages étaient rédigés en sanscrit pour des classes plus élevées. En raison des passages saillants, qui, dans plusieurs *Soûtras*, sont à peu près identiques en sanscrit et en pâli (1), on a conjecturé sans témérité aucune l'existence d'une double rédaction authentique des *Soûtras*, l'une, pâlie, exécutée par exemple dans le Magadha et le royaume d'Aoude, et destinée aux castes inférieures, l'autre, sanscrite, destinée aux lecteurs de caste savante.

Dès à présent, il est permis de signaler le genre de résultats que l'on peut attendre d'une étude comparative et complète des deux collections canoniques du Nord et du Sud. D'une part, on aperçoit la collection du Nord soumise, jusqu'à des époques très voisines de nous, à une élaboration dans le travail de laquelle disparaît le principe primitif; d'autre part, on présume que, chez les bouddhistes du Sud, on a arrêté à une époque déjà ancienne la forme authentique des livres canoniques, pour s'en tenir à un travail de commentaires et de gloses. La tâche future de la haute érudition consistera à assembler les livres des deux collections, à les publier, à les traduire, à les commenter, afin de prononcer, en toute sûreté de critique, sur l'identité de leur source, et sur le mode particulier de leur développement (2). Il suffit de savoir, à l'heure qu'il est, que les monuments littéraires de la première période du bouddhisme offrent dans leurs caractères généraux des preuves de leur unité d'origine, et que les traces de nouveauté qu'ils présentent ont rapport surtout à des usages particuliers à chaque race, ou à quelques points de doctrine modifiés sous l'empire des événements. M. Spence Hardy est resté convaincu de cette affinité primitive des écritures bouddhiques, après avoir combiné les conclusions de ses propres recherches sur le bouddhisme de Ceylan avec celles de M. Hodgson sur le bouddhisme du Népal, ainsi que les études de Rémusat et de Klaproth sur les livres chinois relatifs à la religion de Fo (3).

(1) Voir les exemples qu'en donne M. Burnouf dans un mémoire spécial (*Lotus*, Appendice, p. 860, 862, 866).

(2) Voy. Burnouf, *Lotus*, p. 859.

(3) *Manual of Budhism*, p. 357-58. — Les bibliothèques bouddhiques de Péking ont été mises naguère à contribution par un savant attaché à la mission russe dans cette capitale, M. W. Wassilief, en vue d'écrire une

Le premier recueil sur lequel s'est portée l'attention des savants est la bibliothèque bouddhique, en sanscrit, que M. Hodgson a tirée des monastères du Népal et dont il a adressé des copies exactes aux sociétés asiatiques de l'Inde et de l'Europe. Cette collection de quatre-vingt-huit ouvrages composés tant en vers qu'en prose a été explorée avec un zèle digne de la libéralité du diplomate anglais, et c'est de son étude approfondie que E. Burnouf a fait jaillir cette vive lumière qu'il a répandue sur les origines du bouddhisme.

Dans toute l'étendue des textes népalais, il y a des indices si fréquents du partage des livres révélés en trois classes, qu'on a lieu de croire que ce partage a été fait d'un commun accord par les premiers successeurs de Çàkyamouni. Mais ce n'est pas à dire que les livres principaux qui appartiennent à ces trois classes aient été rédigés intégralement à l'époque fort ancienne où la tradition a été consignée par écrit. Ainsi le titre de *Soûtras* qui s'applique au plus grand nombre des livres ne garantit pas toujours dans la forme une imitation simple et fidèle de l'enseignement du Bouddha. Il est des *Soûtras* plus courts, plus simples, et partant plus vrais, en ce sens qu'on peut les considérer commes les annales de la prédication de Çàkyamouni : ils renferment des tirades en vers qui ne font pas contraste avec le reste de l'ouvrage, et qui semblent se rapporter à l'usage que le Bouddha aurait lui-même fait fréquemment de sentences métriques (1); mais il est d'autres *Soûtras*, qui sont les plus vantés, et qui se sont grossis d'éléments nouveaux et étrangers à la prédication. Si les sectaires ont pu

histoire générale du bouddhisme, et, dans un espace de dix années, il est parvenu à consulter un recueil très complet des livres de cette religion dans des versions chinoises, anciennes et authentiques, ainsi que dans d'autres langues de l'extrême Orient. Il a mis au jour un premier travail, qui résume ses vastes recherches et qui fait pressentir la fécondité de beaucoup d'autres. Mais on aperçoit, à mesure que les matériaux s'accroissent, tout ce qu'il faut de prudence et de sagacité à la fois pour en tirer une exégèse sûre et des inductions solides, servant de fondement à une véritable histoire. Malgré sa profonde application, M. Wassilief n'a pas toujours réussi à reproduire avec la clarté désirable les conceptions abstraites des métaphysiciens bouddhistes, ou bien à leur faire subir une rigoureuse analyse pour n'en livrer que la substance.

(1) Les « stances du solitaire, » *Mouni-Gâthâs*, sont désignées expressément dans une ancienne inscription, celle de Babhra (*Lotus de la Bonne-Loi*, Appendice, n° X, p. 715).

leur imposer le nom de *Soûtras*, de grand véhicule *(mahâyana)* ou de grand développement *(mahâvaipoulya)*, la critique européenne n'hésite pas à les rattacher à une seconde phase du bouddhisme, fort éloignée par son esprit du berceau de cette religion.

D'un côté, Bouddha est placé au milieu d'une assemblée humaine : des Dévas l'écoutent, mais en restant invisibles aux autres auditeurs qui sont des milliers d'hommes convertis, des marchands et des brâhmanes, des maîtres de maison, en un mot des gens de toute classe (1). De l'autre, Çâkyamouni est entouré de Bouddhas humains et surhumains; il ne fait aucun mouvement sans être escorté et applaudi par des myriades de dieux et de génies; il convertit beaucoup moins des hommes que des êtres fabuleux, des Bodhisattvas de mondes imaginaires. Dans les *Soûtras* simples, le bouddhisme se présente comme une doctrine morale qui produit la conviction par l'ascendant des vertus de son auteur, et tous les détails qui ont trait au Brahmanisme sont empruntés à une tradition mythologique de beaucoup antérieure à l'âge des Pourânas (2). Dans les *Soûtras* développés, l'enseignement moral est commo étouffé par l'enseignement métaphysique et mystique, et les conceptions les plus bizarres, qui forment la mise en scène, rappellent fort souvent, moins l'art du style, ce dévergondage d'imagination qui a produit les poëmes pourâniques. Enfin, dans les premiers, le sanscrit n'est déjà plus une langue pure; mais ce fait trouve sa raison dans les vicissitudes auxquelles les bouddhistes ont été exposés dans les contrées de l'Inde. Dans les seconds, le sanscrit est non-seulement incorrect, mais mêlé de formes pâlies et pracrites, surtout dans la partie poétique du texte (3) : car, si, dans les anciens *Soûtras*, les vers valent la prose, presque toujours dans les seconds, le même thème est d'abord exposé en prose dans des propositions périodiques d'une longueur énorme; puis, il est repris immédiatement en vers, avec ampleur, mais avec diffusion, dans un langage moins égal et moins ferme.

Le *Vinaya* ou la Discipline n'occupe pas grande place dans la collection népalaise, peut-être parce que les Religieux n'ont pas entendu multiplier et vulgariser les livres qui s'occupent de leur vie intérieure,

(1) Burnouf, *Introduction*, p. 118-22. *Lotus*, note, p. 302-3.
(2) *Introduction*, p. 127-28, p. 137.
(3) *Introduction*, p. 103 et suiv., p. 108-9. — Lassen, *Ant. ind.* ; t. II, p. 860 et suiv., p. 1153.

de leurs pratiques et de leurs privilèges. La classe fort nombreuse des *Avadânas* ou légendes remplace les traités purement disciplinaires et complète la partie traditionnelle et anecdotique des *Soûtras*. *L'Abhidharma* ou la *Métaphysique* n'est aussi représentée que par un petit nombre de livres consacrés au développement des axiomes d'ontologie épars dans les discours et les entretiens du Bouddha : il va de soi que cette partie spéculative de la collection n'a pris naissance que dans le cours des siècles, et d'après les tendances intellectuelles des nations et des écoles bouddhiques. Enfin, il est une classe spéciale d'ouvrages du nom de *Tantras* qui sont pleins de pratiques superstitieuses, attachées à l'invocation de divinités bizarres, de déesses Çivaïtes, par exemple, tout à fait étrangères à la constitution originelle du Bouddhisme : à n'en pas douter, ils ont dû le jour à ce besoin de superstition, que les esprits les plus avancés ont dû éprouver en retombant des hauteurs de l'idéalisme dans la dévotion sensible.

§ III.

LE SACRIFICE PERSONNEL SELON LE BOUDDHISME GLORIFIÉ DANS UN DRAME INDIEN.

Il reste peu d'écrits composés par des Bouddhistes sur le sol de l'Inde avant l'extermination de leur secte dans toute l'étendue de la Péninsule au VIIIe siècle de l'ère chrétienne; ces écrits furent en partie détruits, ou bien ils furent transportés dans d'autres pays dont la langue servit à leur traduction. Mais voilà qu'on exhibe un curieux morceau de littérature dramatique, fondé sur les aventures d'un héros essentiellement bouddhiste, et représenté probablement, dans une cour de l'Inde, environ un siècle avant l'expulsion de la secte.

Ce drame n'a pu venir qu'à la suite d'autres pièces de théâtre; dans sa contexture, il est artificiel et compassé; il est construit d'après les règles qui ont prévalu dans la culture du genre et qui ont passé dans tous les traités de poétique indienne. Ce n'est pas sous le rapport de l'ordonnance et du style qu'on lui donnerait une place à part dans les productions dramatiques en sanscrit : mais l'originalité lui appartient à un haut degré par le choix du sujet, par la nature de l'action et du dénouement, par l'invention des personnages. L'auteur n'a point fait abstraction de la société brahmanique au sein de laquelle des communautés bouddhiques existèrent librement jusque dans les premiers

siècles de notre ère : il lui fallait ce fond de tableau pour faire agir les personnages de son choix; mais il les a choisis parmi des êtres fictifs qui sont d'un monde étranger au monde terrestre et qui n'appartiennent à aucune race humaine. Ces êtres imaginaires sont de l'ordre des génies aériens créés par l'imagination brahmanique, et aussi d'une classe de reptiles, qui, sous le nom de *nâgas*, avaient figuré dans les croyances populaires des Aryas de l'Inde. Il suffisait de supposer dans une race de génies la connaissance de la loi bouddhique et sa profession par un prince accompli.

Le drame est bouddhique, en cette mesure que le héros, modèle d'un dévouement qui va jusqu'au sacrifice de sa vie pour sauver celle d'un autre être, personnifie un des préceptes insignes de la loi du Bouddha Çakyamouni, et qu'il raisonne comme les plus parfaits ascètes obéissant à la Bonne Loi. Mais, encore une fois, les principaux acteurs du drame ne sont pas des hommes.

Les uns sont pris parmi les *Vidyâdharas*, génies aériens, mâles et femelles, ayant un empire à part dans les hauteurs de l'Himâlaya, et censés former la suite de Çiva. Les autres sortent d'entre les génies analogues aux Vidyâdharas, les *Siddhas*, les « accomplis », demi-dieux habitant des régions entre le ciel et la terre. Ils appartiennent, les uns et les autres, à cette myriade de bienheureux, doués d'une force surhumaine, ayant la propriété de voler à travers les airs, que la mythologie brahmanique avait multipliés à plaisir, sur tous les points de l'espace, au service des grandes divinités.

Enfin, d'autres personnages sont des *Nâgas*, des serpents à face humaine (1), habitants d'un monde souterrain (dont la capitale est Bhogavatî), mais qui sont traités en ennemis par les grands oiseaux que représente ici le vautour Garouda, monture de Vischnou. C'est cette race de nâgas, race déchue et misérable, qui a trop longtemps payé, chaque jour, le tribut d'une victime au redoutable oiseau, jusqu'au jour où un jeune prince d'entre les Vidyâdharas s'est substitué à la victime déjà désignée. Au moins l'étrange fiction est-elle conçue dans un esprit d'humanité, à la louange du Bouddhisme.

Le héros, Djîmoûtavâhana, est mis en scène dès le principe, avec le

(1) Voir la légende du prince Nâga traduite par Burnouf dans l'*Introduction*, pp. 316-335, (cfr. le *Lotus*, pp. 702-703), et la digression sur les Nâgas dans l'essai de M. Em. Senart (*Légende du Buddha*. — J. asiat, t. VI, 7e série, 1875, pp. 139 et suiv.).

rang de souverain qui lui revient parmi les Vidyâdharas quand son père et sa mère se retirent dans la solitude. L'héroïne, Malayavatî, unie au héros à la fin des trois premiers actes, appartient à une famille de Siddhas; elle ne renie pas les convictions de son époux; mais elle a une haute confiance dans l'appui d'une grande déesse du Brahmanisme, Gaurî, épouse de Çiva, et elle y aura recours. La déesse elle-même apparaîtra pour sauver le héros, lors du dénouement plein d'émotion et de terreur; elle rendra hommage à la vertu, à la fidélité d'un disciple du Bouddha, dont le sacrifice s'est consommé au grand étonnement de tous les êtres.

Le singulier drame, que nous allons faire connaître par une rapide analyse, n'était pas encore compris parmi les œuvres du théâtre indien vulgarisées par Wilson il y a un demi siècle. Il a été publié une première fois en 1864 à Calcutta (1), et une seconde fois, dans la même ville en 1873 (2). C'est sur la première édition qu'a été faite la traduction anglaise de M. Palmer Boyd (3), élève distingué du professeur Edward Cowell à l'université de Cambridge, et c'est encore sur la foi du même texte que M. Abel Bergaigne, maître de conférences à la faculté des lettres de Paris, a donné, dans un style élégant et facile, la traduction française du même drame (4).

Le titre du *nâtaca* indien, — *Nâgânanda* — signifie « la Joie des Serpents : » il doit être entendu de la délivrance opérée au profit des *Nâgas*, tributaires du cruel oiseau Garouda, grâce au sacrifice volontaire d'un jeune prince, comme nous l'avons vu plus haut. Un titre aussi bizarre n'est possible que chez un peuple qui, dans sa littérature aussi bien que

(1) Le texte a été imprimé par les soins d'un jeune brahmane, Mâdhavachandra Ghosha, bibliothécaire au collège sanscrit (1864, gr. in-8, pp. 74, et 20 pp. pour la traduction des passages prâcrits en sanscrit).

(2) Édition imprimée sous les yeux du pandit Djîvânanda Vidyâsâgara; moins répandue que la précédente.

(3) NAGANANDA *or the joy of the snake-world, a buddhist drama in five acts*. Translated into english prose with explanatory notes, from the sanskrit of Srî-harsha-déva (London, Trübner and C°, 1872, 1 vol. in-12, pp. XVI-100).

(4) NAGANANDA, *La Joie des Serpents*, drame bouddhique attribué au roi Çri-harcha-déva, traduit pour la première fois du sanscrit et du prâkrit en français. (Paris, Ernest Leroux, 1879, pp. XVI-144, in-12. — N° XXVII de la *Bibliothèque orientale elzévirienne*).

dans sa religion, rapproche la nature animale de la nature humaine, et semble trop souvent en admettre la confusion : aberrations issues du panthéisme, accréditées d'ancienne date par les croyances et les fictions brahmaniques, mais que le Bouddhisme, venu plus tard (peu avant les campagnes d'Alexandre dans l'Inde), a complètement admises et appliquées, sans crainte de porter atteinte à la supériorité de sa morale (1).

En peu d'années, la critique est arrivée à une opinion plausible sur l'époque et sur l'auteur du *Nâgânanda.* Au lieu de reporter l'ouvrage au XII° siècle de notre ère et de l'attribuer à Harschadéva, roi du Kaschmir, elle le fait descendre jusqu'au VII° siècle et en place la composition sous le règne d'un roi de Canoge, Çilâditya, successeur de Harcha Vardhana, vers le milieu de ce siècle (614-650). On doit ces indications assez précises au savant professeur Cowell dans sa préface à la version anglaise de la pièce : elles s'accordent avec la relation de Hiouen-Thsang sur le règne de plusieurs princes de la dynastie des Adityas ; protecteur des Brahmanes, Çilâditya s'était constitué le défenseur des Bouddhistes résidant dans ses états (2). Reste à fixer le nom du poëte : ce ne peut être le prince lui-même à qui la flatterie seule décernait l'honneur de la composition, comme il est advenu tant de fois dans l'Inde (3) ; il serait difficile d'attacher à l'ouvrage le nom peu connu de Dhâvaca, suivant la conjecture qui plairait davantage à M. Cowell ; il semble plus convenable de rapporter le drame au poëte Bâna, qui serait aussi l'auteur de la Ratnâvalî et d'autres poésies vantées, et qui eut de la célébrité à l'époque même de Çilâditya dont il fut le protégé et le biographe. M. Bergaigne (préface pp. X-XI) n'hésite pas à préférer aux autres le nom de Bâna, que tous les manuscrits du *Kâvya-prakâça,* consultés naguère par M. Bühler au Kaschmir, portent à l'endroit qui fait mention du Nâgânanda (4). On ne regarderait

(1) Voir Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha et sa religion*, 1re partie, chapitre IV et V.

(2) *Voyages des pèlerins bouddhistes dans les contrées occidentales*. trad. du chinois par Stanislas Julien, tome II, pages 251-267. — Comp. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tome III, p. 668-712, append., p. 1162, et tome IV, p. 679-683).

(3) Dans le prologue, cet hommage est rendu à Çrî-harsha-déva, titre porté par plusieurs princes de la même dynastie.

(4) Voir Alb. Weber, *Indische Literatur-Geschichte*, 2te Ausg. (Berlin.

pas comme impossible qu'un poëte ait mis au théâtre deux pièces d'un symbole différent, l'une bouddhique et l'autre brahmanique (la *Ratnâvali*), tandis que son protecteur se plaisait à partager ostensiblement ses faveurs entre les deux religions encore rivales : Bâna fut d'ailleurs un très habile versificateur d'un talent souple et d'un esprit mobile (1).

La prière d'invocation révèle d'avance l'intention du poëte ; elle s'adresse, en deux stances, au Bouddha, appelé *Djina* (victorieux), et modèle des solitaires *(mounîndra)*. C'est le seul exemple jusqu'ici connu d'un prélude qui ne glorifie pas les dieux populaires du Brahmanisme, Vischnou ou Çiva.

Le drame est partagé en cinq actes dont les trois premiers relatent des aventures qui font contraste avec les péripéties tragiques des deux derniers. C'est une « pièce à sensations, » comme l'a dit M. Weber ; mais, avant toute considération sur le fond, nous allons retracer la marche de l'intrigue. Si les personnages principaux ne sont pas du monde des hommes, on verra bientôt que le poëte, pour donner plus de variété et plus de mouvement à l'action, a pris les personnages secondaires dans la société brahmanique ; ainsi a-t-il décrit les rôles de confident *(vidoûshaca)* et de parasite *(vita)*, avec autant de familiarité et de désinvolture que l'avaient fait avant lui les maîtres de la scène indienne.

Au début, son confident, le brahmane Atréya, combat dans l'esprit du héros les idées de détachement absolu ; il lui conseille de veiller lui-même aux affaires de son royaume, et de prendre sa part des plaisirs et des devoirs que son rang lui assure. Dans le cours du premier acte, Djìmoûtavâhana est combattu dans ses austères résolutions. Parvenu au mont Malaya (2), en cherchant un ermitage pour son vieux

1876), p. 224, et pp. 332-333, et les *Indische Streifen*, du même savant, tome Ier, pp. 356-357 (analyses de la *Kâdambarî*). — Voir aussi Hall, Introduction à son édition de la *Vâsavadattâ*, p. 15 et suiv. (Calc. 1839).

(1) M. Cowell admet avec peine la versatilité dans la foi du poëte hindou (Introd. à la version de Boyd, pp. VIII-IX), mais reconnaît la tolérance dont il a joui, en la comparant à celle qui régnait du temps de Bhavabhoûti, comme le prouve son drame intitulé *Mâlatî-mâdhavam*, où les sectaires de divers cultes se meuvent librement dans une capitale très peuplée. (Voir le chap. IV de notre Introduction au *Dénouement de l'histoire de Râma*, 1880.

(2) La scène se passe dans une montagne du Malabar, célèbre par ses

père, il est frappé du paisible aspect d'un asile de religieux et de novices ; mais il a entendu une voix féminine, et il se met à l'écart dans un buisson de tamâlas pour mieux l'écouter. Une jeune femme chante en s'accompagnant du luth en l'honneur de la déesse Gaurî. Le prince la considère avec admiration ; le confident voit son maître épris d'elle à l'instant. C'est l'héroïne, qui a le pressentiment que la déesse lui destine pour époux le grand chef des Vidyâdharas ; peu après, elle se trouve en présence de Djîmoûtavâhana, et cette première rencontre leur cause mutuellement une émotion profonde. Sur ces entrefaites, un ascète cherche le prince pour lui offrir, de la part du roi des Siddhas, la main de sa sœur Malayavatî ; il découvre en lui, à la première vue, les signes de suprême souveraineté ; il souhaite à la princesse un époux assorti. Le prince ne la voit point partir sans tourner vers elle un regard mélancolique, quand l'heure de la cérémonie du midi les force à se séparer.

Le second acte s'ouvre par un intermède dans lequel deux suivantes s'entretiennent des soucis de la princesse des Siddhas. Malayavati paraît elle-même ; elle se plaint de ne trouver aucun soulagement à l'ardeur qui la consume ; son amie Chatouricâ devine quel est ce mal sans remède ; la fièvre ne cessera que quand le héros sera en vue. Djîmoûtavâhana s'approche à l'instant, attiré par un songe qui lui a fait voir sa bien-aimée sous un berceau de santal. Les jeunes gens parlent librement, chacun de son amour ; arrêtés à peu de distance, ils se comprennent à moitié et ils s'épient ; sur la pierre d'un banc, la main du prince trace le portrait de la princesse.

Sur l'ordre de son père le frère de Malayavati cherche Djîmoûtavâhana ; dans ce message, il n'est retenu que par une seule crainte, celle du dévouement aveugle de ce jeune bouddhiste au salut des êtres vivants. Tout à coup, se croyant l'objet d'une méprise, comme si une autre lui était préférée, l'héroïne avise une liane et s'apprête à en faire une corde... pour se pendre. Le héros a vu le danger ; il se précipite pour conduire Malayavatî vers le banc de pierre, et il lui fait reconnaître son portrait dessiné par lui-même. Les deux amants sortent d'incertitude, les conseillers du prince consentent à tout, la princesse se retire avec ses suivantes afin de régler la fête du mariage qui sera proche.

forêts de santal odorant; mais, dans la suite du drame, elle a lieu dans des régions fantastiques du domaine des Siddhas.

L'acte troisième est sur le même ton : M. Bergaigne a pu dire (préf., pp. VII-VIII) que le drame débute « par trois actes de marivaudage » ; le poëte y a dépeint, d'une plume légère, les premières inquiétudes d'une inclination naissante, les incertitudes de l'attente, les tourments de la jalousie, les joies de l'amour heureux ; il a prolongé les peintures de ce genre, avec complaisance, mais non sans certaine « préciosité de l'expression. » Dans une pièce plutôt bouddhique, le poëte n'a pu se défendre de faire de l'esprit, à l'exemple de ses prédécesseurs.

Plusieurs scènes forment un intermède plein de situations plaisantes et de vraies bouffonneries qui tiennent du drame satyrique : les serviteurs des deux cours sont en liesse avant que la fête du mariage ait commencé. Le parasite fait son apparition en état d'ivresse ; le confident du prince, Atréya, couronné de fleurs, se déguise en femme ; il est pris pour la suivante Navamâlicâ que le parasite courtise ; il est en butte à beaucoup d'injures, et un simple valet tire le pauvre brahmane par le cordon sacré qui se casse. Tandis que le parasite se relève et sort pour aller boire avec Navamâlicâ, Atréya, reprenant son rôle, attend le cortége nuptial.

Enfin Djîmoûtavâhana et Malayavatî font leur entrée avec une nombreuse suite. Le héros, en jetant des regards satisfaits sur l'épousée, voit dans cette jouissance la récompense de ses longues méditations, et il se plait à décrire les parterres fleuris au milieu desquels ils se promènent. En bon prince, il regarde, sous le berceau de santal, les gens de la noce, Vidyâdharas et Siddhas, vidant des coupes de liqueurs avec leurs bien-aimées. Il souffre qu'une suivante barbouille la figure du brahmane Atréya du jus noir d'un bourgeon de tamala écrasé.

Toutes ces scènes, dignes du pinceau d'un Watteau ou d'un Teniers indien, sont interrompues par un message que fait au jeune prince Mitravasou son beau-frère : les choses changent d'aspect, et le royal époux va se déclarer bouddhiste conséquent.

Djimoûtavâhana apprend à l'instant qu'un puissant ennemi, Matanga s'est emparé de son royaume, la principauté des Vidyâdharas. Mitravasou lui demande ses ordres pour une prompte guerre qui le lui fera recouvrer, et lui promet l'appui d'une armée de Siddhas qui se lèvera pour le venger et pour détruire ses ennemis. Le prince est impassible ; il traite de paroles cruelles ces promesses de vengeance : « Moi, dit-il, » qui, par pitié donnerais, sans en être prié, ma vie pour les autres, » comment pourrais-je, pour un royaume, autoriser cet acte barbare, » le meurtre d'un être vivant ? » Il ajoute au sujet du rebelle : « Si tu

» veux m'être agréable, plains ce malheureux, devenu par amour du
» trône l'esclave des péchés. Puisqu'il n'est pas possible de le calmer
» il faut laisser passer cet orage. » Enfin, faisant l'éloge du Soleil à son déclin, il déclare qu'il doit encore être célébré, « parce qu'il emploie
» généreusement sa puissance à faire le bonheur des autres. »

Quoiqu'on ne puisse donner à aucun drame indien le titre de tragédie, celui-ci présente, dans les deux derniers actes, des situations qui excitent tour à tour la terreur et la pitié : dans l'un, le héros consent au sacrifice de sa vie ; dans l'autre il le consomme.

Des insignes de mauvais augure sont exhibés sur la scène au commencement du IVe acte : le chambellan Vasoubhadra est porteur de vêtements rouges, une tunique et un manteau, de la part de la mère de Malayavatî, pour sa fille et pour son gendre ; il tiendra ces présents en réserve.

Djîmoûtavâhana entre en colloque avec Mitravasou : la première réflexion qu'il lui communique, c'est que la vie d'un ascète dans un paisible ermitage est inutile, faute de porter secours à beaucoup d'autres êtres. Mais sa stupéfaction est au comble, quand il entend que les cîmes neigeuses du Malaya ne seraient que les ossements blanchis de serpents dévorés, de la tribu des Nâgas : leur bourreau, c'est l'oiseau Garouda qui exige tous les jours une victime ; le roi des serpents a consenti à la lui livrer sur une pierre, la pierre du sacrifice. Surexcité par sa pitié, le prince s'écrie sur le champ qu'il donnerait son propre corps pour la vie d'un seul serpent.

Au moment où Djîmoûtavâhana est appelé par son père, il entend des cris plaintifs au sujet d'un jeune nâga, du nom de Çantchachouda, qui est destiné à périr ce jour même. Il s'approche et voit les apprêts du sacrifice; il est frappé des gémissements de la vieille mère, qui voudrait s'offrir au vautour à la place de son fils. Ayant proféré des paroles de haute compassion, il est déclaré « saint » *(sâdhou)*, « grand être » *(mahâsattva)* par le fils résigné à la mort (1), Le prince des Vidyâdharas ne peut plus se contenir; il s'offre en personne, il veut s'immoler. Mais, par générosité, le fils refuse, et il ne sollicite protection que pour sa mère dont la vie serait sauve. Après quelque combat, la mère et le fils se retirent, et se rendent dans un temple de Çiva.

Le chambellan vient à propos remettre à son jeune maître la tunique et le manteau. Djîmoûtavâhana les revêt à l'instant et va se poser sur

(1) Ces deux épithètes sont deux termes bouddhiques.

la pierre du supplice, se déclarant heureux des sensations délicieuses qu'il y ressent. A l'approche bruyante de Garouda, le prince n'est point ébranlé; il s'écrie au comble de la joie : « Pour jouir des mérites que » j'acquiers en sacrifiant aujourd'hui mon corps pour le salut d'un Ser» pent, puissé-je de même, dans mes existences futures, ne reprendre » un corps que pour le bien des autres! » Il est inflexible encore, quand le vautour le saisit dans ses serres et l'emporte sur le mont Malaya pour en faire à l'aise sa pâture.

Une scène d'intérieur ouvre le cinquième acte qui est tout rempli d'émouvantes péripéties. Les vieux parents de Djîmoûtavâhana se livrent à de tristes conjectures, parce que leur fils, sorti pour voir la marée montante, reste longtemps absent. Ils sont encore plus alarmés, quand il tombe du ciel un joyau ensanglanté, le même que leur fils portait sur sa coiffure : on leur dit que pareils joyaux tombent souvent de la tête des serpents déchirés par Garouda. Au milieu de leurs incertitudes, ils voient arriver le jeune Nâga à la place de qui Djimoûtavâhana s'est livré à l'oiseau vorace : il est désolé de vivre en songeant à la torture du généreux prince. Certains de leur malheur, le père et la mère de la victime voudraient se laisser brûler sur un bûcher; ils s'en vont désolés en compagnie de leur bru Malayavatî.

Le Nâga Çankhachouda voit apparaître Garouda ayant à ses pieds le héros. Le bourreau s'extasie sur l'intrépidité de sa victime, épuisée de sang et couverte de plaies profondes. C'est alors qu'il apprend du Nâga que le supplicié n'est pas autre que ce jeune Vidyâdhara, dont il a entendu la louange sur toutes les montagnes.

Quand Djîmoûtavâhana expirant s'est fait couvrir du manteau rouge, il laisse approcher ses parents et son épouse : son père lui reproche de s'être immolé pour un autre et d'avoir consommé la perte de sa race. Alors éclate la désolation de Garouda, qui rend hommage au prince infortuné, mais qui s'inquiète du crime qu'il a commis en le déchiquetant de son bec. Tous considèrent avec commisération le héros qui n'a plus qu'un souffle. Le formidable oiseau, plein d'horreur pour son attentat, agite ses ailes pour rappeler à la vie celui qui va s'évanouir. Mais, quand on pleure sur lui, le héros proteste; il n'entend pas que son corps soit autre après le supplice qu'auparavant : « Est-il » jamais beau, dit-il, le corps qui, sous la peau qui le recouvre, n'est » qu'un mélange de graisse, d'os, de chair, de moëlle et de sang? »

Cependant Garouda se sent déjà léché par les flammes du feu d'enfer; il se pose en suppliant pour apprendre du prince qui gît ensanglanté

les moyens d'expier son crime. Qu'il pratique le repentir, qu'il renonce au meurtre, qu'il accorde la paix à tous les êtres... alors « son péché » se dissoudra, comme le grain de sel jeté dans les eaux d'un lac. »

Le héros lui-même doit consommer son sacrifice; il sent les douleurs de l'agonie; il fait ses adieux à son père et à sa mère, et enfin il tombe. Tous les assistants poussent des gémissements devant la dépouille inanimée du Vidyâdhara.

La vieille reine invoque les gardiens du monde qui feront pleuvoir l'ambroisie... Garouda, le grand coupable, se réjouit d'entendre parler d'ambroisie; il appelle à son secours le maître des trente-deux dieux, afin qu'ils veuillent ressusciter Djimoûtavâhana, et aussi tous les serpents dont il a bu le sang : s'il en est ainsi, il ne fera pas sentir sa force incomparable.

Tandis que les parents du héros appellent au secours pour dresser le bûcher où ils veulent mourir, Malayavati recourt de nouveau à la déesse Gaurî qui lui avait promis son époux, et qui ne pourrait manquer à sa parole dans cette conjoncture extrême. Eh bien ! une grande déesse du Brahmanisme va se rendre à l'appel de l'héroïne. Le meurtrier, le sanguinaire Garouda, compte sur Indra et sur les gardiens du monde dont il est presque l'égal, pour réparer son horrible crime. Le poëte, qui a conçu l'action de son petit drame au point de vue bouddhique, ne cherche pas moins une solution dans l'intervention des Dévas que le vulgaire connaissait bien mieux que les sages consommés arrivés à la plus haute sainteté et partageant la puissance du Bouddha.

Fille de l'Himâlaya, épouse de Çiva, Gaurî fait son apparition, et repète à l'héroïne que sa parole ne peut tromper. C'en est assez : aspergé de l'eau que Gaurî laisse tomber sur lui de sa cruche de pénitente, le héros se relève. Bien plus, le Vidyâdhara, qui a affronté le supplice par un dévouement insigne, comme il convient au bouddhiste qui va devenir « grand être, » célèbre la déesse et se prosterne à ses pieds.

Le ciel est sans nuages; mais une douce pluie tombe sur la terre. Le prodige est expliqué par Gaurî elle-même. L'Amrita, que le roi des oiseaux distille, du monde des dieux jusque dans le monde des hommes et des animaux, ressuscite tous les nâgas qui vont se jeter dans l'océan. Le vertueux prince est sacré par la déesse souverain suprême des Vidyâdharas, avec le titre de *Chakravartin*, ou empereur, c'est-à-dire, « faisant rouler les roues de son char » sur tous les pays. L'épousée, Malayavati, est au nombre des joyaux qui lui sont départis. L'acte de

soumission des Vidyâdharas, qui agitent des chasse-mouches blancs, achève le triomphe du héros, récompensé de sa fidélité à la loi bouddhique du dévouement personnel. Djîmoûtavâhana n'a plus rien à souhaiter pour lui-même : il demande la pluie en la saison propice et de récoltes abondantes pour ses sujets. C'est une formule conforme aux souhaits qui doivent être exprimés à la fin d'un drame indien dont l'issue ne peut jamais être tragique (1).

Le trait saillant du drame que nous venons d'analyser, c'est l'application du précepte bouddhique de la charité dans l'histoire d'un jeune souverain. La légende montre dans cet exemple l'inflexible logique des adeptes de la loi de Çâkyamouni ; mais, tandis que de semblables histoires étaient propagées d'ordinaire sous forme d'anecdotes ou de contes, celle-ci a réclamé des emprunts aux conceptions religieuses des Hindous brahmanistes pour être représentée avec plus de relief.

Le héros a conçu le dégoût de ce monde jusqu'au sacrifice de sa vie ; il renonce à tout pour suivre fidèlement les discours et le propre exemple du maître de la doctrine. Le sacrifice absolu qu'il accomplit ressort

(1) Quand on a vu le héros méditer son sacrifice et puis le consommer, on n'hésiterait pas à le prendre comme modèle de la disposition et du sentiment que les Hindous ont définis dans leurs codes de poétique par le mot *çânta*, pacifique, exempt de trouble. La disposition permanente dite *çânta*. c'est un état de calme parfait, d'ataraxie, dans lequel une âme considère les événements humains comme transitoires et insignifiants ; le sentiment *(rasa)*, dit *çânta*, c'est la tranquillité, le calme parfait (Wilson, *Th. Indien*, préface, pp. LIV et LXIX). Le livre de rhétorique *Sâhitya-darpana* (n° 238) dit que « c'est la disposition constante du calme, réputée d'une nature excellente, ayant le bel aspect du jasmin, etc., » et ajoute (n° 239) que ce même sentiment nous est « représenté par le héros compâtissant en l'absence de tout égoïsme en lui. » Mais la logique indienne conclut autrement. Le commentateur de ce traité (éd. Ballantyne 1851, p. 92) dénie à Djîmoûtavâhana ces dispositions à un degré éminent, à l'aide de ce raisonnement assez subtil : « Au commencement, par suite de l'attachement du Vidyâdhara à Malayavatî, et, à la fin, en raison de son élévation au rang de Chakravartin, la destruction de l'égoïsme n'est pas vraiment représentée en lui. Le personnage, quoique modéré et détaché, ne parvient pas à la parfaite abnégation par la compression complète et adéquate de l'égoïsme. De là vient que, dans le *Nâgânanda*, il faut rejeter la prédominance du sentiment du calme parfait. »

de l'amour de l'humanité que le Bouddha mettait parmi les plus grands actes de la vertu. Mais cet amour sans limites est transporté du monde des hommes dans celui des animaux ; il était justifié par la grande erreur qui se retrouve au fond de la plupart des croyances et des doctrines indiennes, la métempsycose ou la métensomatose. Le réformateur qui a promulgué dans l'Inde une morale et une discipline plus parfaites ne s'est pas soustrait à une si grave erreur et à toutes ses conséquences. Dans la vie de Çakyamouni, on relate plus de cinq cents naissances, dont plusieurs dans des corps d'animaux, avant l'obtention de l'anéantissement *(nirvâna)* qui l'a élevé à l'état de Bouddha parfait ; on y apprend aussi comment il aurait fait le sacrifice de sa vie par compassion pour d'autres êtres, par exemple quand il a donné son corps en pâture à une tigresse affamée (1). Le sacrifice volontaire, spontané de Djimoûtavâhana dans le drame n'a toute sa signification que si on le conçoit comme une preuve de complète obéissance à la Loi qui fait d'une telle immolation le gage d'un avancement marqué dans la succession des vies qui conduisent à la délivrance finale.

Le fait extraordinaire qui a pu servir de pivot à l'action trouvait créance dans une capitale indienne où le poëte avait un nombre considérable de bouddhistes parmi ses auditeurs. Cependant il n'eût pas été facile d'intéresser les autres assistants à une pareille fable, sans l'amalgame de croyances brahmaniques avec les enseignements bouddhiques. L'invocation de la déesse Gaurî au premier acte et son apparition au cinquième étaient des incidents qui flattaient les instincts idolâtriques de la foule; tandis que le Bouddhisme avait longtemps proscrit tout cérémonial d'un culte extérieur, les passions populaires cherchaient satisfaction à la première occasion, et même de larges concessions leur étaient faites dans des traités bouddhiques où étaient accueillies toutes les superstitions du Çivaïsme.

On ne saurait mettre en doute l'antiquité relative de la légende du *Nâgânanda :* le drame lui-même est mentionné dans des traités de poétique indienne qui remontent au xe et au xve siècles de notre ère, le *Daçaroûpa* et le *Sâhityadarpana* (2); mais on en placerait la composition dans la première moitié du VIIe siècle. La fable est probablement d'origine bouddhique, et elle a dû trouver place dans les recueils de contes et d'apologues qui sont en grand nombre dans les répertoi-

(1) Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 620.
(2) Voir Weber, *Indische Liter-Gesch.*, pp. 248-249, note.

res littéraires du Bouddhisme en plus d'une langue. Cependant, les rédacteurs de recueils sanscrits demeurés célèbres dans l'Inde brahmanique ont très souvent retranché de ces contes les traits qui les rattachaient à la première domination de la religion bouddhique. Ainsi l'histoire de Djimoûtavâhana est exposée avec de nombreux incidents, mais sans un hommage explicite à la personne du Bouddha, comme il en est dans le drame : on peut le voir dans le *Kathâ-sarit-sâgara* (l'océan des fleuves du récit ou de l'histoire),grande compilation, attribuée à Somadéva et qui ne serait pas antérieure au XII[e] siècle; l'histoire héroïque du prince des Vidyâdharas est racontée fort au long dans le XXII[e] chapitre appartenant au IV[e] Livre (1).

(1) Dans l'édition du professeur Herman Brockhaus, avec traduction allemande (Leipzig, 1839), pp. 116-124, et dans la version anglaise de M. C. H. Tawney, *Ocean of the streams of story*, pp. 173-186 (Calcutta, 1880. — *Bibliotheca indica*, new series, n° 438).

TABLE DES MATIÈRES.

Pages.

Préface v
Introduction 1
§ I. — Premier essor des études indiennes 4
§ II. — Coup d'œil sur l'enseignement du sanscrit en Europe . . 10
§ III. — Le sanscrit, lumière de la linguistique et fondement de la grammaire comparée 16
§ IV. — De l'âge des principaux monuments de la littérature sanscrite 38
§ V. — Vues générales sur l'esthétique indienne et sur la valeur des monuments de la langue sanscrite 47

La Tradition chantée par les Aryas de l'Inde 69

L'Épopée sanscrite. — Etudes morales et littéraires sur le Mahâbhârata . . . . *id.*
Des portraits de femme dans la poésie épique de l'Inde. — Du sort de la femme dans l'Inde ancienne 78

Étude première. — Quelques épisodes et aventures de Mahâbhârata. 99

Deuxième étude. — Histoire de Nala et de Damayantî. 108
§ I. — Début de l'épisode de Nala 113
§ II. — Infortune de Nala 120
§ III. — Damayantî dans la forêt 123
§ IV. — Reconnaissance des deux époux 134

Troisième étude. — Histoire de Sacountalâ. 146

Pages.

QUATRIÈME ÉTUDE. — Une famille de Brahmanes dans les temps héroïques de l'Inde 165
Infortunes et lamentations du brahmane. — Récit 169

LES POURANAS, MONUMENTS DE LA POÉSIE COSMOGONIQUE ET THÉOGONIQUE DANS L'INDE 183
§ I. — Destination des Pourânas. . . . . , ... 190
§ II. — Matière et remaniement des Pourânas 205
§ III. — Transformation des croyances et des traditions 209
§ IV. — De la composition poétique dans les Pourânas 225

LA POÉSIE PROFANE. — Câlidâsa ou la poésie sanscrite dans les raffinements de sa culture . . , ... 236
§ I. — De l'époque du véritable Câlidâsa et de son influence sur d'autres poëtes. 237
§ II. — Des poëmes attribués à Câlidâsa et de quelques autres compositions du même genre que les siennes 244
§ III. — Etudes sur le style qui prévalut dans la poésie sanscrite par l'influence des œuvres et de la renommée de Câlidâsa 251

ESSAI SUR L'ORIGINE ET LES SOURCES DU DRAME INDIEN 269
Chap. I. — Origines du drame indien d'après la fiction brahmanique 272
Chap. II. — Période de la composition dramatique dans l'Inde . . 276
Append. — Essai d'une chronologie des drames connus 282
Chap. III. — Premiers linéaments du drame sanscrit 286
Chap. IV. — Les drames héroïques et mythologiques 291
A. Drames du Cycle de la Bhâratide. 294
B. Drames du Cycle de la Râmaïde 306
Chap. V. — Drames de critique morale et sociale 311
Chap. VI. — Drames d'histoire politique et de controverse philosophique 322
Chap. VII. — De la composition et du style dans le drame indien . 332
Chap. VIII. — Un mot sur l'art théâtral dans l'Inde 342
Chap. IX — Le drame indien jugé en rapport avec les poëmes sanscrits des âges antérieurs, et comparé avec la littérature dramatique des peuples anciens et modernes 346

Pages.
PHILOSOPHIE INDIENNE. — COUP D'ŒIL SUR LA PHILOSOPHIE VÉDANTA . 365
§ I. — Le Védânta depuis l'antiquité védique jusqu'à l'époque de Çankara Acharya. 366
§ II. — La philosophie Védanta au moyen âge ; sa prépondérance au sein des écoles brahmaniques 374
§ III. — La vie et les écrits de Çankara Achârya. 377
§ IV. — Sommaire des doctrines fondamentales de l'école Védânta dans le temps de sa splendeur au moyen âge 385

ATMABODHA. — Des manuscrits et des éditions de ce poëme, et de son commentaire anonyme. 392

ATMABHODA. — *La Connaissance de l'Esprit.* — Version commentée du poëme de Çankara 397

MOHAMUDGARA ou *le Maillet de la Folie.* — Poëme sanscrit traduit et annoté. 430

LES POËTES MORALISTES DE L'INDE 435
Les *Nîti-Çâstrâni* ou les recueils de sentences et d'apologues conservés en sanscrit . . . . *ib.*
§ I. — La poésie gnomique dans l'Inde depuis la sentence jusqu'au poëme 437
§ II. — Bartrihari, le plus célèbre auteur de poésies gnomiques . . 442
§ III. — Apologues et contes. 448

L'INDE MODERNE ET SA LITTÉRATURE 458
M. Garcin de Tassy . . . . *ib.*

ESQUISSES HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES SUR LE BOUDDHISME 478
§ I. — La prédication du Bouddha Çâkyamouni 481
§ II. — Les écritures du Bouddhisme 493
§ III. — Le sacrifice personnel selon le Bouddhisme, glorifié dans un drame indien 503
TABLE DES MATIÈRES 517



1735 ... 15 parts = 75

PUBLICATIONS DU MÊME AUTEUR

CONCERNANT L'INDE

Études sur les hymnes du Rig-Véda, avec un choix d'hymnes traduits pour la première fois en français. *Louvain*, 1842, 1 vol. in-8.

Essai sur le mythe des Ribhavas, premier vestige de l'apothéose dans le Véda, avec le texte sanscrit et la traduction française des hymnes adressés à ces divinités. *Paris*, B. Duprat, 1847, 1 vol. in-8.

Le dénouement de l'histoire de Râma, *Outtara-Râma-Charita*, drame de Bhavabhoûti traduit du sanscrit avec introduction sur la vie et les œuvres de ce poëte. *Bruxelles-Paris*, 1880, 1 volume in-8.

Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krichna. *Paris*, 1876, in-8.

Le Bouddhisme, son fondateur et ses écritures. *Paris*, 1854, grand in-8.

Frédéric Windischmann et la haute philologie en Allemagne. *Paris*, 1863, grand in-8.

Mémoire sur la vie d'Eugène Jacquet, de Bruxelles, et sur ses travaux relatifs à l'histoire et aux langues de l'Orient, suivi de quelques fragments inédits. *Bruxelles*, M. Hayez, 1856, grand in-4°





